130c

Extrait du « **Muséon** »
1905, 3-4.

A

LES CONCILES BOUDDHIQUES

I

LES DEUX PREMIERS CONCILES

PAR

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN

Louvain, J.-B. Istas.
Londres, Luzac & C°.

LSmsk
C5595
·YLa
668285
25.11.57

PRO MINAYEFF.

I

LES DEUX PREMIERS CONCILES

Les découvertes et les recherches de ces dernières années, ont, tout au moins partiellement, confirmé les vues que MM. Oldenberg, Rhys Davids et Windisch, pour ne nommer qu'eux, avaient émises sur l'antiquité des Canons bouddhiques ; elles ont, dans une large mesure, infirmé plusieurs des objections de Minayeff. J'aurai d'autant moins l'improbité de le méconnaître que je me reproche d'avoir jadis adhéré sur certains points au scepticisme, ou, si l'on veut, à l'agnosticisme du grand savant russe, un des esprits les plus pénétrants qui aient fait honneur à nos études, mais qui, dans sa courte et féconde carrière, n'a visiblement pas eu le temps de mettre au point et d'amener à maturité toutes ses idées, et ne nous a donné, dans ses Recherches, que l'ébauche ou la première édition du livre auquel sa vie était consacrée [1].

Le moment nous paraît venu de reprendre, pour la

(1) Recherches sur le Bouddhisme par I. P. Minayeff, traduit du russe par R. H. Assier de Pompignan, Musée Guimet, Bibl. d'Études, t. IV (1894). L'édition originale est de 1887. — H. Oldenberg, Buddhistische Studien, Z. D. M. G., LII (1898), p. 613-694.

résumer et peut-être la faire quelque peu progresser, une discussion qui fut, par moments, presque passionnée ; d'examiner dans quelles conditions et sur quel terrain elle doit, actuellement, se poursuivre ; de déterminer ce qui reste des critiques formulées par Minayeff. On verra que sur des points où, au dire de M. Oldenberg, il s'est trompé gravement, il a parfois complètement raison, — notamment en ce qui regarde les conciles ; et que, là-même où il se trompe, — notamment sur l'édit de Babhra (Bairat), — son œuvre a été utile et éclaire d'un jour singulièrement net quelques-uns des problèmes de cette vieille histoire.

Il est à peine besoin de dire que toutes les études qui portent sur l'origine des Canons sont nécessairement provisoires. La faute en est surtout aux sinologues, si zèlés quand il s'agit de problèmes qui intéressent la seule sinologie, mais parfois négligents quand le Bouddhisme est en cause. Nous n'en devons que plus de reconnaissance aux rares savants qui nous ont révélé quelques détails sur la littérature des sectes du Petit Véhicule [1].

---

(1) Sans parler des anciens : Wassilieff, Beal (Le Vinaya des Dharmaguptas d'après la version chinoise, Vhdl. des 5 Or. Kongr. Ostasiat. Sektion, p. 17, Berlin 1881, réimprimé dans « Abstract of Four Lectures » (1882), — et les notes sur les Mahīçāsakas, apud Oldenberg, Intr. to Vinaya Piṭaka, I. p. XLIV), — je tiens à signaler l'article de M. Suzuki « The first Buddhist Council » (Monist, XIV. 2, Janv. 1904, pp. 253-282, avec une préface de A. J. Edmunds) qui est ce que nous possédons de plus complet sur les sources chinoises. — Sources tibétaines pour le premier concile (Ecole Sarvāstivādin), Csoma-Feer, Ann. du Musée Guimet, II. 196, Rockhill, Life of the Buddha, p. 159 ; Schiefner (Lebensbeschreibung). — Voir d'ailleurs Wassilieff, Bouddhisme et les notes ad Tāranātha.

I. Le Premier Concile.

Résumons d'abord, pour que le lecteur ait sous les yeux les pièces du procès, le onzième chapitre du Cullavagga [1] qui est intitulé « Chapitre des Cinq-Cents [2] » et traite, comme on sait, du concile de Rājagṛha tenu immédiatement après la mort du Bouddha.

§ 1. Kāçyapa est brusquement mis en scène, on ne sait où, et, s'adressant on ne sait à qui, il raconte comment il a appris en voyage la mort du Maître ; il reproduit les discours de ses compagnons de voyage. « Alors le vénérable Mahākassapa dit aux bhikkhus : Un jour, je voyageais sur la route de Pāvā à Kusinārā avec... environ cinq cents bhikkhus .. ». Sur la route vient un moine de la secte Ājīvaka qui apprend aux religieux itinérants la mort du Bouddha. Les frères fidèles, mais imparfaits, s'abandonnent à la douleur ; ceux qui sont déjà parfaits se contentent de dire : « Impermanents sont tous les éléments *(saṁskāras)* ». — « Assez, mes amis ! ne pleurez pas, ni ne vous lamentez ! Le Bienheureux ne nous a-t-il pas déclaré que c'est la nature même des choses qui nous

---

(1) The Vinayapiṭakam, one of the principal Buddhist Holy Scriptures in the Pāli language, edit. by Dr H. Oldenberg, vol. II. p. 284 et suivantes (Williams and Norgate, 1880) — Vinaya Texts, translated from the Pāli by T. W. Rhys Davids and Hermann Oldenberg, III. p. 370 (Sacred Books, XX, 1885). — H. Kern, Geschiedenis (trad. par Gédéon Huet, Musée Guimet, Bibl. d'Études, t. X et XI), II. p. 253 ; Manual, p. 101. Après avoir résumé et traduit le Culla, M. Kern expose les traditions septentrionales (Appendice à la Tib. Lebensbeschreibung, Mahāvastu et Hioueu-Thsang).

(2) Pañcasatikakkhandaka.

sont proches et chères, que nous devons nous en séparer ... »

« A ce moment, mes amis, un certain vieux moine, nommé Subhadda, se trouvait là ..... ». Kāçyapa raconte comment ce Subhadra se réjouit de la mort du Maître : « Maintenant nous pourrons faire tout ce qui nous plaît, et ce qui ne nous plaît pas, nous n'aurons plus à le faire ».

Kāçyapa ne dit pas s'il a relevé ce blasphème. Il continue son discours aux bhikṣus indéterminés : « Venez, frères, chantons ensemble le Dhamma et le Vinaya avant que le non-Dhamma se répande et que le Dhamma soit mis à l'écart » [1].

« Que le vénérable thera choisisse donc les bhikkhus ». Manifestement, les bhikṣus indéterminés prient Kāçyapa de choisir les moines dignes de « chanter ensemble le Dhamma et le Vinaya ». — « Alors le vénérable Kassapa choisit quatre cent quatre-vingt-dix-neuf Arahats ».

---

(1) D'après M. Suzuki, les Vinayas Mahīçāsaka, Dharmagupta, Mahāsāṁghika, la Sudarçanavinayavibhāṣā (Nanjio 1125) et le Vinayamātṛkāsūtra donnent comme motif de la convocation du concile le blasphème de Subhadra (Bhānanda dans les sources 1, 2 et 5 ; simplement « Mahallaka » dans 3, et Subhadramahallaka dans 4). — Le Dharmagupta prête à Kāçyapa cette raison « qu'il faut compiler la loi pour que les hérétiques ne disent pas que la loi est semblable à la fumée... » [de même dans le Dulva (Rockhill, p. 148), Mhv. et Culla]. — Pas d'allusion à Subhadra [d'après Suzuki] chez les Sarvāstivādins, mais intervention des dieux auprès de Kāçyapa, de même le Prajñāpāramitāçāstra et la Vie d'Açoka. — Pas d'allusion ni à Subhadra, ni aux dieux, dans la Transmission du Dharmapiṭaka, Nanjio 1363 (Kāçyapa dit : « Aux laïcs de s'occuper des reliques du Tathāgata, à nous de collectionner la loi ») et dans le « Record of the compilation of the three Piṭakas and the Miscellaneous Piṭaka ». — Dans Mhv. I. 60, Kāçyapa prend spontanément la résolution de réunir le concile, « pour que la loi ne soit pas comme la fumée ». — Voir ci-dessous p. 16.

Les bhikṣus ne sont pas satisfaits ; ils exigent qu'Ānanda soit admis au conclave. « Seigneur, ce vénérable Ānanda, bien qu'il soit encore à l'instruction [1], est toutefois incapable d'aller dans une impasse, désir, haine, ignorance ou crainte [2], et il a beaucoup appris Dhamma et Vinaya de la bouche du Bienheureux lui-même. Par conséquent, que Votre Seigneurie choisisse le vénérable Ānanda ». — Kāçyapa, sans hésiter, souscrit à cette requête : « Et le vénérable Mahākassapa choisit le vénérable Ānanda ».

§ 3. Les moines choisis par Kāçyapa se consultent sur le lieu où il convient de tenir le conclave : ils pensent à Rājagṛha, car on y passera agréablement la saison des pluies : « Si nous passions la saison des pluies à Rājagaha, et y chantions ensemble le Dhamma et le Vinaya ; et si aucun autre bhikkhu n'allait à Rājagaha pour la saison des pluies [3] ? »

§ 4. Kāçyapa présente officiellement devant les bhikṣus (= le Saṅgha) les résolutions ci-dessus formulées : « ... Que le Saṅgha décide que ces cinq cents bhikkhus prendront leur résidence pendant la saison des pluies à Rājagaha pour chanter ensemble le Dhamma et le Vinaya, et qu'aucun autre bhikkhu ne passera la saison des pluies à Rājagaha ... » Le Saṅgha approuve, suivant les règles [4].

---

(1) *sekha* = çaikṣa, de çikṣā, précepte, règle, étude, instruction.

(2) *kiñ cāpi sekho abhabbo chandā dosā moha bhayā agatim gantum.* — « The four Agatis are lust, hatred, ignorance, and fear » (Childers). — Vinaya Texts : « ... although he have not yet attained [to Nirvāṇa], yet he is incapable of falling into error through partiality, or malice, or stupidity, or fear ». Par *nirvāṇa* les traducteurs entendent le *sopadhiçeṣanirvāṇa* ; voir ci-dessous p. 23, n. 1, 28, n. 1.

(3) Voir ci-dessous p. 37, n. 2.

(4) La proposition est faite une fois, après avoir été définie, et

§ 5. Les conclavistes s'installent à Rājagṛha et passent le premier mois à réparer [les bâtiments] en ruine ou en mauvais état [1].

§ 6. Durant la nuit qui précède le jour où doit s'ouvrir l'assemblée, Ānanda obtient la qualité d'Arhat : « Demain a lieu l'assemblée ; or il ne convient pas que je m'y rende étant encore à l'instruction ». Il s'applique avec succès à une méditation [2] qui le délivre des passions.

§ 7-8. Le conclave [3]. — Kāçyapa interroge Upāli sur

---

l'assemblée garde le silence. — C'est le *ñattidutiya kamma*, voir Vin. Texts I. p. 169.

(1) = khaṇḍaphullapaṭisaṁkharaṇa ; voir Culla VI. 5. 2 (Vinaya Texts III. p. 191). — Salle de réunion, voir Suzuki, article cité, p. 281.

(2) Au *kāya-smṛtyupasthāna* (*kāyagatā sati*).

(3) D'après les Sarvāstivādins (source chinoise et Dulva, apud Rockhill, p. 149) et les Mahāsāṁghikas, d'après un grand nombre de documents du Grand Véhicule (1), se produit au moment de l'ouverture du concile un incident dont le héros est Gavāmpati. Pūrṇa vient, sur l'ordre de Kāçyapa, de sonner la cloche d'appel ; tous les arhats sont présents, sauf Gavāmpati. Pūrṇa se rend dans l'hermitage de l'Arbre Çirīṣa (2) où demeure ce saint homme, le prie de recevoir les salutations de Kāçyapa et du Saṁgha, et de venir en hâte pour les affaires du Saṁgha. Comprenant que le Bouddha est mort, Gavāmpati donne à Pūrṇa ses robes et son vase, consume son corps par son pouvoir magique et disparaît dans le nirvāṇa (Dulva).

D'après les Mahāsāṁghikas, deux arhats manquent à la réunion : Anuruddha, qui rejoint bientôt ses frères, et Gavāmpati. Anuruddha explique que Gavāmpati se trouve « in one of the heavens » (3).

(1) Vie d'Açoka, Mahāprajñāpāramitāçāstra, Compilation sous Kāçyapa, « Record of the Transmission of the Dharmapiṭaka », « Record of the Compilation of the Tripiṭaka and the Saṁyuktapiṭaka ». — Suzuki, article cité, p. 267.

Il est intéressant de constater la relation des Mahāsāṁghikas avec le Sarvāstivāda et le Mahāyāna.

(2) Correspond au Çrīvṛkṣa-palace (?) de M. Suzuki.

(3) La traduction est-elle exacte ? Une note nous dit que le texte parle du « Çrīdeva-palace ».

le Vinaya, Ānanda sur le Dharma. On « chante », en commençant par les quatre Pārajikas, le double Vinaya (*ubhato-vinaye* [1]) ; on chante les cinq Nikayas, en commençant par le Brahmajāla. Kāçyapa dirige la récitation : « Où a été proclamé le premier Pārājika ? Concernant quelle personne ? Relativement à quel sujet ? .. » Et Upāli de répondre sur le sujet, l'occasion, l'individu mis en cause, la proclamation, la répétition de la proclamation, la faute, les cas de non-responsabilité. — Pour les Nikāyas (Dhamma [2]), l'interrogation ne porte que sur le lieu où a été prononcé le Sutta, et la personne à laquelle il fut adressé [3].

§ 9. Ānanda, qui n'avait pas été interrogé sur le Vinaya, — et d'ailleurs la méthode adoptée ne permettait d'initiative qu'au président, — Ānanda prend la parole. « Alors le vénérable Ānanda dit aux theras : « Le Bienheureux, au moment de sa mort, m'a parlé ainsi : Quand je serai

---

Un messager lui porte la requête de l'assemblée. Gavāmpati s'étonne que Kāçyapa gouverne le Saṅgha, interroge le messager, et se consume dans un feu divin (1).

Toujours d'après la même source, Kāçyapa renouvela la même tentative, mais avec le même résultat, auprès de plusieurs autres saints, déjà en possession de séjours célestes. On renonça dès lors à convoquer les saints absents et on décida qu'aucun membre de l'assemblée n'entrerait dans le nirvāṇa avant la fin des travaux.

(1) C'est-à-dire le Vinaya des religieux et celui des religieuses.

(2) « Le Dharma doit comprendre ici l'Abhidharma » (Kern, Gesch. II. p. 234, n. 5.). Voir ci-dessous, p. 21.

(3) Nous parlerons de l'œuvre scripturaire attribuée au concile par nos diverses sources quand nous étudierons les relations des canons.

(1) D'après Suzuki, le Sarvāstivādivinaya, le Prajñāpāramitāçāstra et la « Compilation de Kāçyapa » disent que quatre fleuves (?) sortent du corps transfiguré en proclamant des gāthās appropriées.

mort, ô Ānanda, que le Saṅgha, s'il le désire, abolisse les préceptes petits et très petits ». [1] — « Avez-vous alors, ô Ānanda, demandé au Bienheureux quels étaient ces préceptes ? » — « Non, mes amis ».

Quels sont les petits préceptes ? Toutes les lois sauf les quatre *pārājikas ?* Toutes, sauf les *pārājikas* et les treize *saṅghādisesas ?* Toutes, sauf les *pārājikas*, les *saṅghādisesas* et les deux *aniyatas ?* etc. Les « Pères » émettent six avis différents.

Kāçyapa fait accepter sa manière de voir : « De peur de scandaliser les laïcs, qui connaissent nos règles de discipline, ne changeons rien à ce que le Bouddha a décidé ».

§ 10. Les moines [2] reprochent à Ānanda un certain nombre de manquements : « Tu as commis une faute quand tu as .... ; confesse cette faute ». Ānanda consent à se confesser : « C'est par oubli que j'ai fait ..... J'ai fait cela avec l'intention ..... ». Et toutes ses réponses se terminent par la formule : « Je ne vois pas là de faute. Néanmoins, par déférence pour vous [3], je confesse cette faute ».

Les fautes d'Ānanda sont connues par toutes les sources de M. Suzuki, à l'exception du Sudarçanavinaya. Leur nombre est tantôt de six, tantôt de sept, tantôt de neuf. Comme la concordance n'est pas absolue, on peut distinguer douze chefs d'accusation [4].

---

(1) khuddhānukhuddaka, « the lesser and minor precepts ».

(2) Voir ci-dessous 12, n. 2.

(3) *āyasmantānaṁ saddhāya* = out of my faith in you.

(4) C'est le chiffre auquel arrive M. Suzuki. — Un point est propre aux Sarvāstivādins : avoir tenu des propos inutiles au sujet des paraboles du Bouddha. — Deux points sont propres à la « collection de Kāçyapa » : 1. « When Ānanda was one time reproached by Buddha, he secretly cherished illwill and was misschievous to others » ; 2. Ānanda n'était pas encore délivré des trois passions : désir, haine, ignorance, alors que les autres bhikṣus du Concile en étaient délivrés. — Un point (Dharmagupta, 2) fait double emploi avec le refus de l'eau. — M. Suzuki, enfin, distingue trois variantes de l'épisode des femmes : 1. avoir d'abord admis les femmes à la vénération du corps, 2. avoir permis que ce corps « doré » fut souillé de larmes, 3. l'avoir découvert en présence des femmes.

Voici les données les plus importantes :

Cullavagga : 1. ne pas s'être informé des petits préceptes, 2. avoir marché sur la robe de saison de pluie du Bouddha en voulant la coudre (vassikasāṭika = varṣāçāṭī, M. Vyut. § 261. 92), 3. avoir d'abord admis les femmes à vénérer le corps du Maître de telle sorte que le corps fut souillé de leurs pleurs [1], 4. ne pas avoir prié le Maître de prolonger sa vie, 5. avoir fait admettre les femmes dans l'Ordre.

Mahīçāsakas : 1. petits préceptes, 2. avoir marché sur la robe du Maître en voulant la coudre, 3. admission des femmes dans l'Ordre, 4. prolongation de la vie du Bouddha, 5. n'avoir pas donné à boire au Bouddha malgré sa demande trois fois répétée, 6. avoir d'abord admis les femmes à vénérer les restes du Maître [2].

Dharmaguptas [3] : 1. admission des femmes, 2. « Buddha asked Ānanda three times to serve him as one who offers things (?) to Buddha, but he declined him » [4], 3. avoir marché sur la robe en voulant la coudre, 4. prolongation de la vie du Bouddha, 5. avoir refusé à boire au Bouddha ....., 6. petits préceptes, 7. avoir montré le corps doré de Bouddha à une multitude de femmes [5], leur permettant de le souiller par leurs larmes.

Mahāsāṅghikas : 1. admission des femmes dans l'Ordre, 2. prolongation de la vie, 3. avoir marché sur la robe en la cousant, 4. avoir refusé à boire au Bouddha ....., 5. petits préceptes, 6. « Ānanda exposed the secret parts of Buddha in the presence of women, thinking that the act would tend to a cessation of their passion ; but how could he know this when he had not yet attained to the stage of Arhatship ? », 7. avoir montré le corps doré du Bouddha .....

D'après le Mahāvastu, III. 48, Ananda avait autorisé ses disci-

---

(1) Variante dans « une biographie pâlie récente du Bouddha », ap. Minayeff, p. 33, note.

(2) Sans mention des pleurs qui auraient souillé ce corps.

(3) L'ordre dans Beal est très différent.

(4) Ce point doit être distingué du n° 5 des Mahīçāsakas qui est répété ci-dessous. — D'après Beal, il faut comprendre : trois fois le Bouddha demanda à Ānanda de le suivre et trois fois celui-ci refusa.

(5) D'après Beal, il ne s'agit que d'une femme.

ples à manger en troupe. Cette infraction, que nous retrouverons à Vaiçālī, ne paraît pas être comptée parmi les manquements d'Ananda.

A remarquer qu'Ananda n'est nommé qu'en passant dans le récit du premier concile (Mhv. I. 69 sqq.). Kātyāyana et Kāçyapa sont les seuls personnages notables.

Sarvāstivādins. D'après Rockhill (Dulva), comme les Mahāsāṁghikas, sauf pour le n° 3 où l'occasion du péché d'Ananda (coudre ou laver la robe) n'est pas déterminée, et pour le n° 6 où il est parlé d'hommes et de femmes de mauvaises mœurs. — D'après M. Suzuki (source chinoise), il faut ajouter 2ª « When Buddha preached in parables, Ānanda made, in spite of his presence, some superfluous remarks on them », modifier 3 : « avoir marché sur la robe en la lavant », et 4 : « avoir donné de l'eau boueuse au Bouddha » [1].

§ 11. Purāṇa, qui voyageait dans la montagne du Sud avec cinq cents bhikkhus, arrive à Rājagṛha comme la récitation du Vinaya et du Dharma est terminée. Il vient saluer les theras. Ceux-ci lui disent : « Le Dharma et le Vinaya, ô Purāṇa, ont été chantés par les theras. Accepte la récitation [2] ».

Purāṇa répond : « Le Dhamma et le Vinaya ont été bien chantés par les theras. Cependant, de la façon dont j'ai entendu et reçu [la loi] de la bouche même de Bhagavat, de cette façon je prétends la garder dans ma mémoire ».

L'épisode de Purāṇa est plus développé dans les trois sources chinoises qui parlent de ce personnage important ; à savoir le Vi-

---

(1) D'après le Dulva, Ānanda s'excuse de n'avoir pas donné à boire au Tathāgata parce que cinq cents chariots avaient troublé l'eau de la rivière (Kakusthana = Kakutthā) en la traversant.

(2) *Upehi taṁ saṁgītim.* — Vinaya Texts : « Do thou, then, submit thyself to and learn the text so rehearsed by them », traduction élégante, mais un peu longue. On dit : *upemi buddhaṁ sàraṇam.*

naya des Dharmaguptas, celui des Mahīçāsakas et le Vinayamātṛkāsūtra [1].

Purāṇa arrive à Rājagṛha quand le concile est terminé. A sa prière, Kāçyapa réunit à nouveau l'assemblée et Upāli recommence sa récitation. Purāṇa approuve tout ; il réclame seulement l'insertion de huit permissions, huit « choses » compatibles avec la loi qui défend de manger les aliments conservés, et que le Bouddha avait complètement approuvées : à savoir, (je reproduis la traduction de M. Suzuki) « 1. keeping food indoors, 2. cooking indoors, 3. cooking of one's own accord, 4. taking food of one's own accord, 5. receiving food when rising early in the morning, 6. carrying food home according to the wish of a giver, 7. having miscellaneous fruits, 8. eating things grown in (or by ?) a pond » [2].

Kāçyapa reconnaît que le Bouddha a, en effet, autorisé les huit « points » ; mais c'était seulement parce que la nourriture était rare, — en cas d'*āpad*, dirions-nous ; plus tard, il retira cette permission. Purāṇa réplique que le Bouddha, omniscient, ne permet pas ce qui est d'ailleurs défendu, ni ne défend ce qui est d'ailleurs permis. Kāçyapa explique que l'omniscience du Maître le met, au contraire, à même de modifier les lois ; il conclut : « Prenons, o Purāṇa, cette décision : ce que le Bouddha ne défend pas ne sera pas défendu, mais ses défenses ne seront pas transgressées. Exerçons-nous d'après les lois disciplinaires du Bouddha ».

M. Suzuki n'a pas remarqué que les huit points sont discutés dans le M. Vagga (VI. 17-19, 20. 1, 32) ; mais, si j'ose ainsi dire,

---

(1) Outre les renseignements de M. Suzuki (article cité p. 280), voir Wassilieff ad Tāranātha, p. 291 : « ... la tradition du Vinaya chinois que, déjà au premier Concile, *Pūrṇa* protesta contre *sept* points qu'avait introduits Kāçyapa.

On a vu que le Dulva parle d'un *Pūrṇa*, sonneur de cloche du concile, et délégué auprès de Gavāmpati (ci-dessus p. 6, n. 3).

(2) Les Mahīçāsakas énumèrent différemment les « points » de Purāṇa ; il y en a sept : « 4. receiving food in compliance with the wish of another, 5. taking fruits of one's own accord, 6. receiving things coming out of a pond, 7. eating fruit with its seeds (or stones) removed, when received from one who is not a regular attendant in the Saṅgha ». — Le Vinayamātṛkā paraît suivre les Dharmaguptas, car les deux points qu'il explique concordent avec la liste de cette école.

tout l'épisode est antidaté ; c'est le Bouddha lui-même, qui, après avoir autorisé le « keeping food indoors » etc., retire cette concession [1].

§ 12. Ānanda prend la parole : « Bhagavat m'a dit au moment de sa mort : Que le Saṅgha, Ānanda, quand je serai mort, impose le *brahmadaṇḍa* [2] au bhikkhu Channa. » Et sur la demande des theras, — Kāçyapa ne joue ici aucun rôle non plus que dans le chapitre des manquements d'Ānanda [3], — le disciple confident explique quel est ce châtiment : « Que le bhikkhu Channa dise ce qui lui plait ; les bhikkhus ne lui parleront pas, ne l'exhorteront pas, ne l'avertiront pas ». Il accepte d'aller signifier cette sentence à Channa, mais accompagné d'un groupe de frères, de cinq cents frères, « car ce bhikkhu est passionné et rude ».

Les §§ 13-14 sont consacrés à un épisode du voyage d'Ānanda en quête de Channa [4] : sa rencontre avec les femmes du roi Udena et sa conversation avec ce roi. Le récit est intéressant et n'est pas un hors-d'œuvre dans un livre de Vinaya, car il est question de l'emploi des

---

(1) Pour superposer la liste des Dharmaguptas à celle du Culla (sept points), il suffit de combiner le 4 et le 7 des premiers : « taking miscellaneous fruits of one's own accord ».

(2) brahmadaṇḍa = « the higher penalty ». Cette expression ne se rencontre qu'ici et Mahāparinibbānas. VI. 4. — Voir Kern, Gesch. II, p. 118-119. — Channa avait déjà encouru de graves pénalités, voir Culla, I. 25-31.

(3) Dans d'autres sources (voir p. 26), c'est Kāçyapa qui porte la parole contre Ānanda.

(4) Wassilief, ad Tāranātha, p. 291 : « D'après la tradition du Vinaya chinois, à l'époque du premier concile, le bhikṣu *Chanda* créa à Kauçāmbī une division parmi les religieux et Ananda fut envoyé pour régler les choses ».

vieux vêtements et, en général, de tous les objets hors d'usage.

§ 15. Ānanda signifie sa sentence à Channa, qui prend la chose avec beaucoup d'humilité. Sa douleur et son remords sont tels qu'il obtient la qualité d'Arhat. Il se rend auprès d'Ānanda. « Supprime-moi maintenant, ô Ānanda, le *brahmadaṇḍa !* » — « Du moment même, ô Channa, où tu as réalisé la qualité d'Arahat, de ce moment même le *brahmadaṇḍa* a été supprimé. »

§ 16. Conclusion du chapitre : « Comme cinq cents bhikkhus, sans un de moins, sans un de plus, ont pris part à ce chœur du Vinaya, ce chœur du Vinaya est appelé « des Cinq Cents ».

*
* *

Que pense M. Oldenberg de ce récit ? C'est assez difficile à dire, car son opinion paraît manquer de la belle unité qu'il se plaît à reconnaître aux premiers paragraphes qui le composent [1]. D'une part, il a dit et répété qu'il ne croyait pas au récit du concile proprement dit [§§ 7-8] ; — et cela pour des raisons dont il fait à nouveau sentir tout le poids aux hommes de bonne volonté, car, en vérité, elles nous touchent peu [2] ; — bien plus, il ose à peine attribuer une valeur historique quelconque à la discussion relative aux « préceptes petits et très petits », et à la pénitence majeure infligée à Channa (§§ 9 et 12) :

(1) « schönster Einheitlichkeit », Buddh. Studien, p. 614.

(2) p. 628 note. Ces raisons sont, en première ligne, que le Mahāparinibbāna ne souffle mot du concile. Voir l'Introduction au texte du Mahāvagga, p. XXVI et suivantes, et les remarques de M. Rhys Davids, Buddhist Suttas, p. XIII.

« Es mag sogar an irgendwelche Überbleibsel von historischer Erinnerung gedacht werden : das wird ebenso wenig zu beweisen wie zu widerlegen sein ». D'autre part, il s'élève avec une grande vigueur contre les observations de Minayeff. Celui-ci, retenant comme historiques ou semi-historiques tous les épisodes (Subhadra, petites règles, fautes d'Ānanda, etc.), écarte comme apocryphe et tendencieuse l'histoire du concile dans sa convocation officielle (§§ 3, 4), dans ses travaux scripturaires (§§ 7-8), et cherche à montrer, d'une part l'incohérence des §§ 1-2 et 3-4, d'autre part la contradiction des épisodes avec la rédaction solennelle d'un canon complet.

Notre chapitre du Cullavagga, dit M. Oldenberg, débute par la reproduction textuelle d'un épisode du Mahāparinibbānasutta (Culla XI § 1 = Mahāparinibbāna VI. 36, 37, 38, 39, *41*, *40*) ; il nous donne ensuite une reconstruction, légendaire, du premier concile, inspirée par le récit, authentique et historique celui-ci, du second concile ; il tire enfin profit des discours du Bouddha relatifs aux préceptes secondaires et au ' boycottage ' de Channa, discours reproduits dans ce même Mahāparinibbāna. « Le point de vue de Minayeff, qui prétend reconnaître dans ces épisodes [et ceux des ' manquements ' d'Ānanda] un vieux noyeau de tradition authentique (einen alten Kern guter Überlieferung), et les séparer du reste du récit dû à une époque plus jeune, ce point de vue est illusoire. » En effet : « Der Culla, wenn er jene Andeutungen seinerseits ergriff und daraufhin die Geschichte von dem Konzil mit den in Rede stehenden Episoden ausstattete, beging damit *nicht in mindesten*, wie Minayeff will, einen *Selbstwiderspruch* ».

Minayeff n'a pas mis ses lunettes quand il soutient que

le Culla identifie les cinq cents compagnons de Kaçyapa, parmi lesquels Subhadra et beaucoup de bhikṣus fidèles mais imparfaits, avec les cinq cents arhats (moins un) que Kāçyapa élit pour le conclave. Le § 1 du Culla contient le récit de son voyage, fait par Kāçyapa devant une assemblée nombreuse, à Kuçināra vraisemblablement ; cette assemblée est celle que Kāçyapa convie à chanter le chœur et dans laquelle il va choisir les membres du chœur.

Minayeff a vu une répétition contradictoire dans la désignation des futurs conclavistes par Kāçyapa, à la prière du Saṅgha, et la décision officielle, à la suite d'une « double proposition » (et non quadruple, comme le dit le savant russe), qui délègue à ces mêmes conclavistes le pouvoir et la mission de tenir leurs assises à Rājagṛha [1] : à tort, car, ajoute M. Oldenberg, « rien ne peut être plus vraisemblable et plus conforme aux habitudes que la littérature nous fait connaître ». Il n'y a ici (§§ 1-5) ni incohérence, ni contradiction [2].

---

(1) Minayeff a cru que nous avons affaire à deux données : d'après la première, « peut-être plus voisine de la vérité », Kāçyapa choisit les membres du concile et leur adjoint Ananda ; la seconde, d'origine postérieure, introduite pour donner au concile un caractère d'authenticité, comporte notre § 4, l'approbation par le Saṅgha des mesures qu'il a lui-même provoquées.

(2) Ici, M. Oldenberg tient le bon bout. Il est toutefois certain que si cette partie du récit, habilement interprétée, se laisse ramener à l'unité, l'auteur n'a cependant pas pris grand peine d'être clair. A quels moines Kāçyapa raconte-t-il sa rencontre avec le *parivrājaka*, porteur de la funèbre nouvelle, et son voyage avec Subhadra ? Les mêmes, évidemment, qui le prient de choisir les membres du futur concile ? Où se passe cette scène ? « Le Culla ne le dit pas formellement, dit M. Oldenberg ; mais on ne peut déci-

Tout au plus peut-on parler, dans un certain sens, d'une certaine *Discrepanz*, — car il ne faut jamais perdre le

---

dément pas hésiter sur la manière dont le rédacteur du Culla s'est représenté la chose. Les sources singhalaises modernes, comme les sources du Nord, placent la scène à Kusinārā..... Le récit du Culla qui se soude (anschliesst) au Mahāparinibbāna Sutta dont il reproduit textuellement de longs passages, n'a certainement pas l'intention de faire apparaître Kassapa en un autre endroit que celui où le M. P. S. le conduit et où toutes les autres sources citées le font apparaître ». Je le veux bien ; j'en serais plus sûr si j'étais certain que le Culla a réellement interpolé les paragraphes M. P. S. VI 36-39, 41, 40 ; — lesquels, comme l'a remarqué souventes fois M. Oldenberg, n'aboutissent à rien dans le M. P. S. ; si je comprenais pourquoi Kāçyapa ne répond rien à Subhadra, non plus que les autres moines dont la piété s'est manifestée par des pleurs intempestifs. M. Oldenberg ne voit pas, apparemment, de difficulté dans ce dernier détail.

Mais les bouddhistes ne l'ont pas compris mieux que Minayeff, à preuve les variantes de l'épisode. Seul le Mahāparinibbānasutta traduit par Fa-hien (Nanjio 118) imite la réserve du texte pāli. Mais dans le Sarvāstivādavinaya (Nanjio, 1115) (1) : « An old, bad and stupid bhikṣu.... ; Kāçyapa heard his words, but others did not perceive them, because through deva's miraculous power they were kept secret ». Dans le Mūlasarvāstivādanikāyasaṁyuktavastu (Nanjio 1121), lequel, pour le dire en passant, fait suivre le M. P. S. par le récit du Concile, — ce qui est très bien : « An old bhikṣu .... ; many gods in the sky hearing his injust utterance kept his voice secret by their miraculous power and let nobody hear it except Kāçyapa. Kāçyapa understood his words. Then the Venerable One, to exhort him, stood for a little at the wayside and addressed the assembly, saying :.. *sabbeh'eva piyehi manāpehi.... n'etaṁ ṭhānaṁ vijjatīti* (M. P. S. VI. 41) ».

Dans d'autres sources, les paroles de Subhadra (dont le nom

(1) Cette citation, ainsi que celles qui suivent, d'après une obligeante communication de M. U. Wogihara.

sentiment des nuances : « Von einer Discrepanz kann meines Erachtens nur in dem Sinne gesprochen werden, dass die Konzilerzählung [= §§ 1-5, 7-8, 16] offenbar, wie ich eben gesprochen habe, an den Hauptvorgang ein paar dem Mahāp.S. entnommene Daten resp. auf Grund dieser Daten hergestellte Konstructionen herangeschoben hat ». C'est-à-dire : « Tout au plus peut-on parler de manque d'harmonie, en ce sens que le Culla a rattaché au récit principal, [à savoir au récit, d'ailleurs légendaire et tendancieux, du concile], un certain nombre de données empruntées au M. P. S., ou plutôt des reconstructions suggérées par ces données ». Mais qu'importe que ces données et ces reconstructions soient contradictoires au

---

varie) sont, du moins, relevées par le narrateur : Nanjio 119 : « Ban-do of Çākya-clan...; Kāçyapa was displeased » ; Nanjio 545, 2 : « A Çākyaputra called Ba-nan-da..... ; Kāçyapa hearing this was sad » ; De même le Vinaya des Dharmaguptas (Nanjio 1117). Dans le Nanjio 552 (qui serait, dit-on, une traduction antérieure des 118, 119 et 545. 2), les choses se passent moins simplement : « One bhikṣu ... ; all other bhikṣus disagreed with him and they complained to a deva, who seizing that old bhikṣu threw him outside of the assembly » ; et dans le Mahāsāṅghika Vinaya (Nanjio 1119) : « Kāçyapa was sad, and as he snapped his right-hand-finger, fire came out of it, and he stamped the ground with his right foot ».

M. Kern rappelle fort utilement le Bhadra, incarnation du diable, que nous retrouverons en discutant le concile de Pāṭaliputra.

Il semble que le décousu de notre récit (M. P. S. VI. 1 = Nanjio 118 = Culla XI) soit une marque d'authenticité, et je ne souscris pas sans réserves à la pensée de M. Oldenberg. « Wie sich sein (Culla's) Verfasser die Sache gedacht hat, kann doch schlechterdings nicht zweifelhaft sein ». Il semble que ce rédacteur n'ait pris aucun souci de se représenter les choses.

récit principal ? Ce récit principal est vierge de toute contradiction : « Jene Erzählung ist — das werden wir nach allem hier erörterten gegen Min. fest halten durfen — von inneren Widersprüchen frei ».

Voulant exposer la rédaction primitive des Écritures, postulée par l'orthodoxie, le compilateur de Culla XI a naturellement mis en scène Kāçyapa, Ānanda et Upāli. Il a ajouté l'histoire du voyage de Kāçyapa et l'épisode des petits préceptes, groupé et développé plusieurs autres souvenirs relatifs à cette période : presque tous lui étaient connus par le M. P. S. — Tout au plus peut-on remarquer que l'adoration des restes du Bouddha par les femmes n'est pas mentionnée dans ce vénérable Sutta [1].

En un mot, M. Oldenberg croit que tout notre chapitre du Culla est une « forgery », mais une « forgery » bien faite, et que l'analyse ne permet pas d'en dégager les conclusions formulées par Minayeff.

*
* *

Le savant russe n'a pas relu avec assez d'attention les épreuves de son beau livre ; il aurait évité quelques méprises dont triomphe son contradicteur [2]. D'autre part, les chapitres qu'il consacre aux conciles sont médiocrement composés ; la pensée, souvent, n'est qu'indiquée et l'auteur ne tire pas tous les avantages désirables des posi-

---

(1) « Merkwürdiger weise nicht in M. P. S. berichtet wie schon S. B. E. XI 379 bemerkt ist ». (Buddh. Stud. 618 n. 3).

(2) Voir ci-dessus p. 15, la confusion du *ñatticatuttha* et du *ñattidutiya*, ci-dessous p. 29, n. 1, l'interprétation de *ubhato vinaye*, et p. 30, l'expression inexacte « dans le canon ». Ce ne sont pas de grosses fautes.

tions qu'il occupe et des armes dont il dispose. Enfin, sa manière peut donner le change à un lecteur qui se voit traité, dès les premières lignes, un peu « à la hussarde », — c'est le cas de M. Oldenberg, — et qui voit traiter avec moins de respect encore les respectables Suttantas. M. Oldenberg n'apprécie pas l'ironie du savant russe : « Die Ironie.... scheint mir nicht vollkommen glücklich ». Que serait-ce s'il avait compris toutes ses plaisanteries ? Par le fait, et c'est le point capital, il s'est mépris sur la pensée de Minayeff en ce qui regarde l'historicité du concile et des épisodes, et ce n'est pas entièrement la faute ni de Minayeff, ni de M. Oldenberg : celui-ci ne croit point au concile, mais il s'en faut de si peu ! celui-là, en apparence, prétend faire de l'histoire avec le Culla, bien qu'il ne croie ni aux Sūtras, ni au Culla.

Ces entreprises de critique interne sont extrêmement délicates, surtout pour ceux qui se résignent à ignorer beaucoup de choses et n'ont pas dans les textes la foi du charbonnier. Ils craignent de discerner, pour des raisons subjectives, ce qui peut être historique de ce qui n'a aucune chance de l'être ; jamais, et la seule pensée les déconcerte, jamais ils ne croiront que le silence d'un Sūtra sur un dogme ou un événement ecclésiastique puisse fournir autre chose qu'une hypothèse. Ils relisent deux ou trois fois l'observation de M. Oldenberg sur l'absence d'allusion au premier concile dans le Mahāparinibbāna : « *This silence is as valuable as the most direct testimony*. It shows that the author of the Mahāparinibbānasutta did not know anything of the First Council » [1] ; — encore ne sont-ils pas assurés d'avoir bien lu. Pour un

(1) Voir Intr. au Mahāvagga, loc. laud. ci-dessus p. 13, n. 2.

peu, ils déserteraient une discussion sans issue, parce qu'elle est sans contrôle possible et sans principe connu. Que si, comme Minayeff, ils croient nécessaire d'y prendre part, on ne pourra pas leur reprocher de faire fond sur des données qu'eux-mêmes n'acceptent pas sans réserve, car leurs adversaires les admettent. Et c'est un principe formulé par Dignāga dans sa controverse avec les Brahmanes que, dans une joute dialectique, tout argument vaut dès que l'adversaire ne peut pas le récuser : peu importe ce qu'en pense lui-même l'argumentateur. Ou je me trompe, ou Minayeff était trop bon bouddhiste pour demeurer étranger à cet état d'esprit, et c'est une des raisons pour lesquelles il impatiente si souvent son érudit et convaincu antagoniste.

Je suis cependant persuadé, comme il l'était lui-même, que le Culla peut fournir mieux qu'un prétexte à jeux d'esprit. Il suffira d'établir que le manque d'harmonie entre le récit du conclave et les données épisodiques est encore plus radical que ne le croit M. Oldenberg ; et peut-être le lecteur voudra-t-il admettre que Minayeff voyait juste en reconnaissant dans ces épisodes, non pas des données à proprement parler historiques, mais un vieux fond de tradition authentique d'une inappréciable valeur pour l'intelligence du vieux Bouddhisme.

Reprenons, dans ses diverses parties, l'étude de Minayeff, en tirant parti, comme il est juste, des indications et des documents fournis par M. Oldenberg.

1) Le § 16 de Culla XI rappelle que « cinq cents bhikkhus prirent part à cette récitation du *Vinaya ;* par conséquent cette récitation du *Vinaya* est appellée celle des Cinq Cents ».

Or le § 8 expose la récitation du Dharma, c'est-à-dire

des cinq Nikāyas. Pourquoi le paragraphe final ignore-t-il l'œuvre d'Ānanda ? Est-ce à dire que le concile se soit occupé exclusivement de discipline, et que le § 8 ait été interpolé après que le chapitre XI avait reçu son titre ? — Minayeff n'a pas jugé digne de lui cette petite remarque ; elle emprunte cependant quelque intérêt à ce fait que le Culla ne souffle pas mot d'une récitation de l'Abhidharma (preuve d'antiquité, observe très bien M. Oldenberg [1]), tandis que les Vinayas de plusieurs sectes, Dharmaguptas, Sarvāstivādins, parlent de l'Abhidharma dans leurs chapitres correspondant au Culla XI. — Les Mahīçāsakas et les Mahāsāṅghikas imitent, au contraire, la réserve du Culla en ce qui regarde les livres de « nomenclature scolastique » [2] : il serait curieux que le Culla XI, dans la rédaction que suppose son titre, eut possédé sur les Mahīçāsakas, en omettant les cinq Nikāyas, l'avantage qu'il partage avec les Mahīçāsakas sur les Dharmaguptas et les Sarvāstivādins, en omettant l'Abhidharma.

2) La sentence contre Channa, §§ 12-15. De cette procédure contre Channa, du *brahmadaṇḍa*, le Vinaya ne sait rien, de l'avis autorisé de M. Oldenberg ; les moines auquel s'adresse Ānanda n'en savent pas plus long, puisque celui-ci est forcé de la leur expliquer. Le seul Mahāparinibbāna en fait mention (VI. 4) et nous fournit la conversation qu'Ānanda répète mot pour mot aux bhikṣus du conclave (Culla, XI. § 12).

Ceci démontre, à tout le moins, qu'Ānanda n'a pas fait chanter aux membres du concile l'intégrité du Mahāparinibbāna, car il n'aurait pas eu à leur répéter cette injonction du Maître défunt.

---

(1) Buddh. Stud., p. 628. — Voir ci-dessus p. 7, n. 2.

(2) *mātṛkās*, voir Kern, Man. p. 2-3.

Ceci démontre aussi, pour raisonner *a silentio*, que les Vinayas, avec leurs Vibhaṅgas, sont antérieurs au Mahāparinibbāna, puisqu'ils ne parlent pas du *brahmadaṇḍa* [1].

3) Manquements d'Ānanda (§ 10). — La récitation est terminée. Les moines reprochent à Ānanda un certain nombre de fautes et Ānanda répond comme nous avons vu.

I. Avant d'entrer dans le détail des péchés, quelques observations s'imposent.

A. Comment peut-on faire des reproches quelconques à Ānanda, lequel est Arhat ?

« Ānanda était déjà devenu un saint impeccable, c'est-à-dire un *arhat*, et cependant il se soumet à un jugement ; l'assemblée l'invite à faire pénitence de quelques péchés... Buddhaghoṣa, dans sa relation du premier concile, a laissé de côté tout cet épisode. Peut-être a-t-il trouvé scandaleux pour les fidèles un récit où il est question des péchés d'un Arhat, impeccable suivant les dogmes postérieurs ; toujours est-il que, dans les récits les plus anciens, on a conservé, malgré leur rédaction récente, le vague des idées primitives au sujet du saint. On ne peut guère considérer le fait même du jugement comme une invention de la légende, et encore au VIIe siècle, à l'endroit où fut jugé Ānanda, s'élevait, s'il faut en croire Hiouen-Thsang, un stūpa en mémoire de cet événement » [2].

---

(1) D'autres remarques sur cet épisode voir p. 24 et p. 38, n. 1.

(2) Minayeff, Recherches p. 31. Cette dernière phrase révolte M. Oldenberg (p. 626). Peut-être Minayeff ne pousse-t-il pas la crédulité aussi loin que M. O. le suppose : on peut voir ici un exemple notable de son ironie. L'histoire des fautes d'Ananda porte en elle-même un caractère d'authenticité : le monument dont parle le pèlerin chinois n'est qu'une preuve d'appoint. Il s'est passé pas mal de siècles, en effet, entre le jugement d'Ananda et l'époque de

Voici les remarques de M. Oldenberg sur ce point : « Le jugement d'Ānanda permet-il d'opposer ' aux dogmes définis sur l'arhat, le vague des idées primitives au sujet du saint ' ? Avons-nous vraiment quelque raison de croire à cette incertitude primitive ? Tout me semble indiquer que le ' cercle d'idées ' de l'ancien Bouddhisme s'est attaché dès l'origine à établir le concept de l'Impeccant, du Délivré [1]. Et la tradition, septentrionale comme méridionale, me paraît unanime à nous garantir ce concept comme très ancien : les divergences de vue sur l'Arhat qui se rencontrèrent chez les théologiens systématiques postérieurs, ne changent rien à mon avis sur ce point. Mais, en fait, il est inutile de me préoccuper ici de ce problème : il suffit de faire remarquer qu'Ānanda devient Arhat immédiatement avant le commencement des opérations du concile. Le récit appuie sur ce point qu'il n'était pas Arhat auparavant. Pour les *dukkaṭa* qu'il a commis, il les a commis du vivant du Maître, avant d'être Arhat. Or, quiconque est dans quelque mesure familier avec l'exposé des procédures disciplinaires, telles que le Vinaya nous les donne, verra sans difficulté que toute faute une fois commise doit trouver sa sanction disciplinaire, sans

---

Hiouen-Thsang. — Mais il y a beaucoup de gens qui croient à la naissance du Bouddha dans le jardin de Lumbinī sur la foi d'une inscription d'Açoka. Or qui dira quand est né le Cakravartin sous l'arbre des nuées ?

(1) On sait que les livres d'Abhidharma (Dhammasaṅgaṇi, Kathāvatthu) distinguent fort nettement le *nirvāṇa*, qui seul est *asaṁskṛta*, et l'*arhattva* qui n'est autre chose que la disparition des *āsravas*, du *rāga* (*vītarāgatva*). Le *saṁskṛta* est *sasrava* ou *anāsrava*. Voir M. Vyut. § 109. 101 et suiv. — L'impeccable n'est pas délivré des *skandhas*.

qu'on tienne compte du point de savoir si le coupable a, dans l'intervalle, atteint quelque degré de la perfection spirituelle » [1].

Je ne suis pas, hélas ! chez moi (*zu Hause*) dans les procédures disciplinaires du Vinaya ; je pourrais, presque sans coquetterie, avouer que j'ai surtout étudié le onzième chapitre du Culla. La fortune veut que j'y trouve un détail important relatif au problème qui nous occupe. Nous savons que Channa, lorsqu'Ānanda lui eut fait part du « boycottage » prononcé contre lui par le Bouddha, tomba dans un tel repentir qu'il devint bientôt Arhat. La-dessus, comme nous l'avons dit, mais cela vaut la peine d'être répété, il va supplier Ānanda de lever l'excommunication [2] : il est donc du même avis que M. Oldenberg. Une faute commise avant l'acquisition de l' « Arahatship » doit trouver sa sanction disciplinaire. — Ānanda qui, croyons-nous, s'y entend mieux que personne, lui répond en propres termes : « Du moment même, ami Channa, où tu as réalisé la qualité d'Arahat, de ce moment la pénitence a cessé ». — « Quoi qu'il dise, personne ne lui parlera, ne l'exhortera, ne l'admonestera » : ainsi avait parlé le Bouddha sur son lit de mort au sujet de Channa. Mais, par le fait qu'on devient Arhat, la pénitence tombe, encore qu'elle soit prononcée comme définitive. — Il est vrai que le Vinaya ne sait rien de cette pénitence dite « de Brahmā », et que la familiarité avec les Vinayas est par conséquent ici sans importance.

Observons encore que Channa se trouve relevé de

---

(1) Buddh. Studien, p. 620-621.

(2) Quel droit possède Ānanda de lever une excommunication prononcée par le Bouddha, approuvée par le Saṁgha ?

l'excommunication quand elle ne lui est plus dommageable. On sait que, d'après la thèse orthodoxe, non seulement l'Arhat ne peut déchoir, mais encore que l'assistance d'autrui, conseil ou instruction, lui est parfaitement inutile.

L'histoire d'un Arhat coupable et pénitent malgré lui est contraire à l'orthodoxie des « non-mahāsāṅghikas » [1]. Quand elle fut composée, la scolastique n'avait pas encore tiré parti des données scripturaires et de l'expérience spirituelle pour développer le dogme dans tous ses détails. Je crois, avec M. Oldenberg, que les deux traditions sont d'accord pour attribuer une haute antiquité au concept du saint ; — mais j'ajoute qu'elles me paraissent aussi mettre hors de contestation les divergences, fort anciennes, des docteurs sur ce dogme. On ne peut pas, en effet, considérer ces divergences comme des différences d'opinion qui apparurent « unter den späteren theologischen Systematikern ». Les « inventeurs » hérétiques des *cinq points* (dont quatre sont relatifs à l'Arhat) [1], ne sont ni des théologiens systématiques, ni des personnages tardifs. On rattache à leur nom le souvenir de la première division du Saṅgha. Mais, fussent-ils aussi anciens que je le crois, il semble qu'avant la période où les bouddhistes se divisent en affirmateurs et en négateurs de la possibilité de la chute et de l'ignorance de l'Arhat, il y en eut une où la question n'était pas dogmatiquement posée. Voilà ce qu'a vu, ici, Minayeff ; et, à mon avis, très raisonnablement [2].

---

(1) Voir nos remarques sur le troisième concile.

(2) Voir Childers, 53 b au bas : « Arahā properly means only a venerable man and et Dh. 240 [25] we find it applied by a non-Buddhist to Acelakas or naked ascetics ».

B. D'après le Culla, les Vinayas desMahīçāsakas et des Mahāsāṁghikas, et plusieurs autres sources dont l'autorité indépendante est douteuse, l'examen de conscience d'Ānanda, institué par le conclave ou par Kāçyapa, a lieu après les opérations du concile et n'a aucun rapport avec sa qualification comme Arhat ou comme membre du dit concile [1].

Ceci est absurde, semble-t-il, et hétérodoxe ; et on ne peut qu'approuver les Dharmaguptas d'avoir placé le jugement d'Ānanda avant le concile, et les Sarvāstivādins, ainsi que deux autres sources chinoises, d'avoir subordonné l'admission d'Ānanda à sa justification et à l'acquisition de la sainteté (*arhattva*). Mais cette absence d'ordre et de convenance dans trois sources de premier rang, comparée à l'harmonie plus grande qui règne dans les autres, permet d'affirmer, avec Minayeff, « l'entière indépendance des récits réunis par nos diascévastes en un seul tout ». Dans le récit plus ancien, croyons-nous, il n'était pas question de concile : on réprimande Ānanda. Qu'on ajoute à ce premier noyeau la légende d'un concile, la réprimande d'Ānanda ne changera pas d'abord de caractère; et si l'orthodoxie, en voie de se former, exige que tous les membres du conclave soient Arhats, on ne fera pas de

(1) Le jugement d'Ānanda a lieu, soit avant la compilation des Écritures (Dharmaguptas, Sarvāstivādins, Mahāprajñāpāramitāçāstra, la collection de Kāçyapa [Nanjio 1363], Hiouen-Thsang, I. 156), soit après (Mahīçāsakas, Mahāsāṁghikas, Vinayamātṛkāsūtra, Vie d'Açoka). Tantôt il n'y a aucun rapport entre les fautes d'Ānanda et sa qualité de membre du concile (sources du second groupe et Dharmaguptas) ; tantôt, au contraire, le jugement a pour but de démontrer qu'Ānanda n'est pas arhat, et doit être exclu du conclave.

difficulté pour attribuer à la réprimande la place de second rang qui lui convient après la narration d'un événement aussi capital que la rédaction des Ecritures. L'orthodoxie n'est pas encore assez chatouilleuse pour sentir la contrariété de cette disposition chronologique ; elle n'est pas assez ferme pour écarter le souvenir précis de la « non-sainteté » d'Ānanda lors d'une réunion qui avait pour objet de le châtier [1]. — Tout ce que peut obtenir la tendance orthodoxe, c'est de promouvoir Ānanda à la sainteté durant la nuit du Concile.

Chez les Sarvāstivādins, au contraire, la réprimande d'Ānanda est devenue un jugement. Kāçyapa constate que la présence du pieux ami du Bouddha dépare la sainteté générale de l'assemblée : il voit qu'Ānanda est encore sujet aux passions, colère, désir, ignorance, attachement. Il l'exclut. Ānanda répond : « Je n'ai péché, dit le texte, ni contre la moralité, ni contre la doctrine, ni contre la bonne conduite : je n'ai rien fait d'inconvenant ni de dommageable à la Communauté ! » — Kāçyapa reprend : « Disciple immédiat du Bouddha, quoi d'étonnant que tu n'aies pas commis les péchés dont tu parles ? Mais, pour ce qui est de n'avoir rien fait de dommageable à la Communauté, n'as-tu pas prié le Bouddha de recevoir les femmes dans l'Ordre, les femmes que le Bouddha déclarait aussi dangereuses que des serpents et nocives à l'Ordre... » [2].

On voit que la notion de l'Arhat est encore bien « floue » ici et comme accessoire.

Aussi le texte intitulé « Collection [de l'Écriture] sous Kāçyapa » ajoute-t-il aux reproches adressés à Ānanda

(1) Le Karuṇāpuṇḍarīka connaît un Ānandaçaikṣa.

(2) D'après Rockhill ; cf. Kern, II. p. 239.

celui qui seul importe et qui, jusqu'ici, ne figurait pas dans la liste des fautes, bien qu'il se fut glissé dans le contexte Sarvāstivādin : « Ānanda n'est pas délivré du désir, de la haine et de l'ignorance ». Donc il n'est pas Arhat, donc il n'est pas des nôtres ! — Il convient d'opposer à cette rédaction le texte du Culla : « Quoiqu'il soit encore à l'étude, disent les moines à Kāçyapa, choisissez Ānanda, car il est incapable de désir, haine, ignorance ou crainte » [1].

II. Parmi les péchés d'Ānanda sont particulierement intéressants le cinquième, le quatrième et le premier [2].

A. Cinquième faute : « Tu as encore mal fait, ô Ānanda, quand tu t'es employé à obtenir l'admission des femmes dans le Dhamma et le Vinaya proclamé par le Tathāgata ». Ānanda répond qu'il a pensé à Mahā Pajāpatī, la Gotamī, sœur de la mère de Bhagavat. Les Sarvāstivādins ajoutent, d'après Rockhill (Life, p. 152) : « Je demandai seulement que les femmes qui étaient [mes] parentes et amies pussent entrer dans l'Ordre » [3].

Nous marchons ici sur un terrain très mouvant.

---

(1) C'est-à-dire qu'il a dépouillé les passions que les Arhats ont dépouillées. — Voir p. 9, au bas, la confusion des *abhijñās* et de *l'arhattva*.

(2) A propos du second péché (avoir marché sur la robe) et des fautes similaires (avoir refusé de l'eau), Minayeff s'exprime ainsi : « Cette conduite d'Ananda, non seulement était une transgression des règles du Vinaya qui déterminèrent dans la suite les rapports du disciple et du maître, mais elle impliquait encore quelque chose de plus monstrueux, du mépris pour le saint suprême, pour le Bouddha ». L'observation ne me paraît pas concluante.

(3) A rapprocher de cette donnée celles que signale Minayeff, p. 41, sur le rôle de la famille des Çākyas dans la Communauté, Mahāvagga, p. 71, et les récentes découvertes archéologiques.

Minayeff se demande s'il n'y a pas dans cette accusation « un écho des prophéties et des idées très modernes sur la fin du Bouddhisme à la suite de l'admission des femmes dans la communauté monastique ».

Je crois, au contraire, que nous entendons ici un écho, fort affaibli et indistinct, d'une controverse « préhistorique » relative à l'admission des femmes [1].

B. Le quatrième péché, dit Minayeff, mérite d'être remarqué. « En ceci aussi, ô Ānanda, tu as commis une faute : alors que Bhagavat te faisait une suggestion, une invitation si claire, si évidente, tu ne l'as pas supplié en disant : que Bhagavat reste pendant le ' siècle ' (*kalpa*)..., par pitié pour le monde ». Nous ignorons, poursuit Minayeff, si l'auteur du récit que nous examinons attribuait au Bouddha ce pouvoir [de prolonger sa vie pendant un *kalpa*] ; mais il ressort de ces paroles que les saints personnages du concile qui jugeaient Ānanda, ne doutaient pas que le Bouddha n'eut pu, s'il l'avait désiré ou qu'on le lui eut demandé convenablement, continuer à vivre un *kalpa* entier [2] ; ils partageaient une conviction qui, *dans le canon*, est attribuée aux Mahāsāṅgikas et déclarée hérétique. L'enseignement des Mahāyānikas

---

(1) Voir p. 94, n. 1 à la fin.

Je n'insiste pas sur l'absurdité du reproche adressé à Ānanda de s'être fait l'instigateur d'une mesure prise par le Bouddha lui-même. Et les moines viennent de ' chanter ', sans objection, le ' double Vinaya ' (*ubhato vinaye*), c'est-à-dire le Vinaya des bhikṣuṇīs comme celui des bhikṣus ! — Pour le dire en passant, Minayeff semble s'être trompé sur le sens de cette expression (= Vibhaṅga et Khandakas). Voir Buddh. Studien, p. 618, n. 1.

(2) « Le Tathāgata peut rester en vie pour le *kappa* ou pour le reste du *kappa* ». — Voir M. P. S. III. 3, 45, et Milinda, p. 140 = Rhys Davids, I. p. 198.

sur cette possibilité de prolonger la vie humaine était aussi le même ».

M. Oldenberg observe, à bon droit, que les mots que nous avons soulignés, *dans le canon*, constituent une inexactitude. Le Kathāvatthu condamne, il est vrai, la susdite opinion, — le Kāthāvatthu, le plus jeune des livres d'Abhidhamma, que la tradition orthodoxe ne fait remonter qu'à Tissa Moggalīputta, au troisième concile, et que Minayeff lui-même considère comme beaucoup plus tardif, — de telle sorte qu'on peut, « si l'on veut », dire que la doctrine susdite est condamnée *dans le canon*, mais qu'il convient de préciser tant soit peu. — Mais ce n'est pas dans le Kathāvatthu, c'est dans le commentaire du Kathāvatthu que les Mahāsāṅghikas sont désignés comme tenants de l'hérésie en question [1] : « Le Kathāvatthu nous renseigne sur l'activité d'une génération de théologiens qui entretiennent avec le texte des Suttas un rapport analogue à celui des scolastiques chrétiens avec le texte du Nouveau Testament. Les Suttas constituent des données fermes ; on en cite souvent des fragments plus ou moins étendus ; ils jouissent d'une autorité sans limite. Mais il s'agit de les interpréter convenablement et de trouver une solution quand ils paraissent se contredire. C'est ainsi que, dans le passage du Kathāvatthu qui nous occupe, est examinée la contradiction entre la donnée scripturaire sur le pouvoir de prolonger la vie que procure l'*iddhi* [vertu magique] et cette autre donnée scripturaire qui déclare impossible que ne vieillisse pas ce qui est vieillissable, ne meure pas ce qui est mortel [2]. La con-

(1) Buddh. Studien, p. 619.
(2) Aṅg. II. p. 172.

clusion est qu'en effet un tel pouvoir n'a pas pu être attribué à l'*iddhibala* ; et le commentaire, riche en habiletés exégétiques, — aussi fréquentes chez les pieux dialecticiens bouddhistes que chez leurs confrères chrétiens, — se débarrasse du témoignage scripturaire, parfaitement clair en effet, par une distinction [ingénieuse] des diverses significations du mot *kappa* » [1].

J'ai tenu à reproduire toute cette page parce qu'elle est très heureuse et fort instructive ; mais c'est à peine si elle modifie la forme qu'il faut donner à l'argumentation de Minayeff.

Il est acquis que, d'après le rédacteur du Mahāparinibbāna (III. 3, etc.), le Bouddha s'attribuait, comme il attribuait à tous les possesseurs des *iddhibalas*, le pouvoir de « demeurer » jusqu'à la fin du « siècle ». Dès lors, l'opinion des theras et d'Ānanda est d'accord avec un texte au plus haut degré canonique. Elle est contredite par le Kathāvatthu, comme par le Milinda. Cela prouve, ainsi que l'observe très bien M. Oldenberg, que, du jour où on chercha à construire une dogmatique, on se heurta à des textes sacrés inconciliables entre eux, ou inconciliables avec les vues théoriques, « dogmatiques », formées ou en formation. Mais à quelle époque la préoccupation dogmatique s'attacha-t-elle à la question des vertus conférées par l'*iddhibala* ? De très bonne heure, à notre avis, car cette question, comme celle de l'impeccabilité de l'Arhat, touche à celle du Bouddha considéré comme *iddhimān* ; elle est d'ailleurs en rapport avec l'attitude que la Com-

(1) *kappa* signifierait ici la durée normale de la vie humaine. En d'autres termes, le Bouddha se serait vanté de pouvoir échapper à une mort prématurée (*akālamaraṇa*). On a beaucoup discuté le problème de l'*akālamaraṇa* de l'Arhat. L'habileté de Buddhaghoṣa n'est donc pas uniquement son fait.

munauté prendra vis-à-vis du Yoga. Il semble que des orthodoxies ont dû, ou ont pu, se constituer sur ces points bien avant l'époque du Kathāvatthu.

Je crois volontiers au commentaire du Kathāvatthu quand il nomme, à ce sujet, les Mahāsāṅghikas ; car les sources septentrionales attribuent au groupe des Mahāsāṅghikas, Lokottaravādins, etc., l'opinion que la vie des Bouddhas n'a pas de limite ; de même, qu'il n'y a rien de « mondain », ou, si l'on veut, de « terrestre » en eux. Cette doctrine, qui exalte le Maître et préconise les vertus magiques, le passage allégué du M. P. S. et notre « légende » du jugement d'Ānanda prouvent qu'elle appartient à la plus vieille tradition, à la tradition des « presbytres ». Le Kathāvatthu et le Milinda s'en écartent, et, bien que Buddhaghoṣa reconnaisse nettement les vues sectaires du Kathāvatthu, — « Le Bouddha, fait-il dire à Tissa, est Vibhajyavādin », — il n'est pas superflu de le constater en passant. La tendance de la tradition « méridionale » est, si je peux m'exprimer ainsi, évéhméristc. Elle est d'ailleurs caractérisée par une grande sobriété en ce qui regarde le Yogisme et toutes ses formes. Des Indianistes, aussi célèbres qu'autorisés, renchérissent volontiers sur les Suttas, et construisent un Bouddhisme « ultra-hīnayāniste », raisonnable, émondé de la magie et du surnaturel autant que faire se peut. Il est intéressant d'observer que le conflit qui nous divise aujourd'hui n'est que le reflet de la dissension qui, croyons-nous, sépara en sectes les fidèles des premiers temps. Le Bouddha historique, c'est-à-dire le Bouddha des premières générations bouddhiques, n'est-il qu'un « saint », ou est-il un être supérieur, divin, *lokottara ?* Et, sans mettre en cause la loyauté des vieux theras singhalais de Vaṭṭagāmani, rédacteurs définitifs (?) des

Nikāyas, on remarque, malgré soi, que l'école qui nous a conservé le canon de langue pâlie est la même qui a donné le Kathāvatthu et le Milinda dans leur rédaction complète [1]. Les hommes qui se jouent des paroles de Bhagavat, comme font Buddhaghoṣa et Nāgasena, ne sont-ils pas suspects d'avoir pratiqué des coupes sombres dans la vieille légende ? Ne peut-on pas supposer, sans excès de crédulité, qu'ils ont, plus ou moins inconsciemment, laissé tomber une partie de la « tradition commune » du vieux Bouddhisme ? [2].

Au moins faut-il relever tous les indices qui nous éclairent sur cette vieille et problématique histoire. Et, à ce point de vue, l'observation de Minayeff sur le quatrième péché d'Ānanda nous semble aussi précieuse qu'elle est fondée.

C. L'abolition des règles petites et très petites [3] — Voir Culla XI. § 9 et § 10 initio (premier péché d'Ānanda d'après le compte pâli).

Comparer Mahāparinibbānasutta VI. 5. « Quand je ne serai plus, ô Ānanda, que l'Ordre, s'il le veut ainsi, abolisse les règles petites et très petites » ; et Pācittiya LXXII : « Si un bhikkhu lors de la récitation du Pātimokkha parle ainsi : ' A quoi bon la récitation des règles petites et très petites, sinon à engendrer le doute, la fatigue, la perple-

(1) Sur les parties anciennes du Kathāvatthu voir nos remarques sur le troisième concile.

(2) En tous cas nous ont-ils conservé beaucoup de choses précieuses. Voir l'Ākaṅkeyyasutta et les remarques de M. Rhys Davids, Buddhist Suttas, p. 207 ; le Mahāsudassanasutta (ibid. p. 237). — Je ne fais qu'indiquer en passant cette question sur laquelle il est aisé d'être long, mais difficile d'être démonstratif.

(3) D'après Milinda (IV. 2. 3, p. 144), par *khuddaka* il faut entendre des *dukkaṭa*, par *anukhuddaka* des *dubbhāsita*. — Les

xité ? ', ce bhikkhu est coupable de mépriser les règles » [1].

« L'hypothèse s'impose (drängt sich von selbst auf), dit M. Oldenberg, que le rédacteur de notre chapitre du Culla a parlé de ces choses (c'est-à-dire de Channa et des petits préceptes) parce que le Mahāparinibbāna en avait parlé ».

« Le Bouddha avait donné des ordres à exécuter après sa mort : ne devait-on pas, quand on avait à parler de ce qui s'était passé dans la Communauté après la mort du Bouddha, expliquer comment ces ordres avaient été exécutés ? La tradition du Mahāparinibbāna parle, dans le sens qu'on connaît, des *khuddakānukhuddakas* : d'ailleurs on ne savait pas que la Communauté eut supprimé aucune des règles visées. Dès lors, quoi de plus simple que de supposer que la Communauté avait pris la résolution de s'en tenir aux lois établies ? » [2].

C'est ce qu'aura fait le compilateur du Culla, et le même raisonnement vaut pour l'histoire de Channa et de sa pénitence.

Certes, il n'est pas mauvais ; mais il n'est pas démonstratif. On en fera plusieurs autres, si l'on veut, et tout aussi bons, sur la question qui nous occupe.

La « constatation » de Minayeff demeure entière. Qu'on

Vinaya Texts traduisent : « the lesser and minor precepts ». — Tib. phran-tshegs ; Rockhill, R. H. R. IX. 168.

(1) Ce texte a échappé à Kāçyapa, à Ānanda, à M. Oldenberg.

(2) « Die Überlieferung des M. P. S. gab jenes Wort über die Khuddakānukhuddakāni : man wusste andrerseits nichts davon, dass eine Aufhebung irgend welcher derartiger Satzungen erfolgt sei : was war einfacher, als sich hier zu helfen, in dem man die Gemeinde einen Beschluss fassen liess wie den im Culla § 9 berichteten ? ».

tienne compte de l'allusion du M. P. S. à l'abrogation des petites règles, ou de la discussion narrée dans le Culla, ou de l'indication fournie par Pāc. LXXII, ou des trois documents à la fois, il reste que nous avons affaire à une donnée « qui porte la marque d'une antiquité reculée », — difficile sans doute à restaurer dans le contexte historique qui lui convient, — mais qui est « plutôt » inconciliable avec une constitution rigoureuse et déjà précisée de la discipline. On a plaisir, plaisir un peu cruel, je l'avoue, à voir les pauvres theras chercher dans leur sacré Pātimokkha, où le Bouddha a formellement condamné les contempteurs des petites lois (Pāc. LXXII), les lois petites et très petites que cet excellent Bouddha, par l'inconséquence la plus fâcheuse, leur a donné la permission d'abroger ! A adopter une des six interprétations des Pères, il n'y a guère que l'assasinat qui soit interdit aux fils de Çākya ! « Si le Bienheureux vivait encore, disent les ' six bhikṣus ' du Mahāsāṅghika-vinaya [1], il abolirait toutes les lois ! »

La parole du Bouddha qui autorise l'Ordre à modifier les lois fixées par l'Omniscient est bien extraordinaire. Ne vient-il pas, avant de faire cette confidence à Ānanda, de déclarer solennellement que « les vérités et les lois de l'Ordre que j'ai promulguées et établies pour vous tous, vous tiendront lieu de Maître quand je ne serai plus » ? [2].

---

(1) La discussion sur les petites règles y est très développée. — Suzuki, article cité, p. 277.

(2) M. P. S. VI. 1. Il est étrange aussi qu'Ānanda révèle au Concile la délégation de pouvoir que le Maître a faite après que le Vinaya a été chanté par Upāli, après que lui-même Ānanda a chanté le Dharma. Est-il encore temps de délibérer sur l'infirmation des règles déjà canoniques ?

Nous sommes, à la vérité, dans des ténèbres si profondes qu'il est malaisé, non de formuler des hypothèses, car elles se présentent en foule, mais de s'attacher à une hypothèse déterminée. La pensée de Minayeff, et, nous le verrons en examinant l'histoire de Vaiçālī, cette pensée paraît très prudente et judicieuse, c'est que les règles de discipline, à la mort du Maître, étaient très loin d'être fixées telles que nous les connaissons. Pour être moine bouddhiste, il fallait tout d'abord être un religieux, un *çramaṇa*, c'est-à-dire se conformer aux lois générales de la vie religieuse, déjà précisée sous diverses formes, jainas ou brahmaniques ; il fallait aussi être un « fils de Çākya », en se soumettant à la forme particulière de vie religieuse que l'expérience toujours accrue du Maître, puis de la Communauté, jugera bon de formuler ; en faisant partie du *saṁgha*, présidé par le Bouddha et constitué en fraternités amies.

Or le Bouddha a reconnu lui-même l'inutilité et la nocivité de la pénitence (*tapas*) ; le tableau qu'il trace des « fruits de la vie religieuse » n'a rien d'effrayant ; sa première parole officielle est pour annoncer, — c'est à des religieux, à des *yogins* qu'il s'adresse, — une voie moyenne entre l'austérité et le « laxisme » [1].

Dès lors une solution se présente, à la vérité séduisante, et qu'on peut recommander à l'école conservatrice. Quand le Bouddha permit de supprimer les *khuddakānukhuddakas*, il n'entendait pas parler des principes par lui-même proclamés, lois de « l'honnête religieux » qui sait vivre et marche à grands pas, en suivant l'Octuple

(1) Voir les remarques de M. Rhys Davids (Dialogues of the Buddha, p. 208), sur le Kassapasīhanāda.

Chemin, vers le nirvāṇa. Il parlait des règles petites et très petites dont s'encombrent les disciplinaires hérétiques, et qui accablent l'essor spirituel [1].

Le premier concile ne fut pas ce qu'un vain peuple pense. La codification des Écritures, n'y tint pas la place que l'on dit. Mais, comme le remarque Minayeff, il ne faut pas dans nos récits, « confondre des renseignements qui ne méritent pas la même créance : ... les assemblées s'instituèrent tout naturellement et furent la conséquence nécessaire d'un état de choses donné ». Ces assemblées, partielles, comme l'indique Culla, XI § 11 (abstention de Purāṇa), s'organisent peut-être sous la forme « déjà » classique des conférences tenues pendant la saison des pluies par tous les moines, sans exception, d'un même ressort [2]. Peut-être ont-elles un peu plus de solennité ; elles sont provoquées par la divergence de vues entre les moines, par les accusations portées contre tel ou tel. Le Maître n'est plus : il faut qu'une autorité s'organise ou s'affirme pour démentir formellement Subhadra qui croit être libéré de toute règle par la disparition du Bouddha, pour atteindre Channa auquel le Maître

---

(1) Voir Rhys Davids, loc. cit. : « So hard, so very hard, was the struggle that the Arahat, or the man striving towards Arahatship, should be always sufficiently clothed, and take regular baths, regular exercise, regular food. He was to avoid, not what was necessary to maintain himself in full bodily vigour and power, but all undue luxury and all worry about personal comfort ».

(2) D'après nos textes, s'il y avait dans le lieu d'hivernage un moine qui ne prit point part à l'assemblée, celle-ci serait sans autorité. — Je crois cette disposition ancienne, du moins dans ses origines, car elle découle de la solidarité que le Maître a voulu établir entre les éléments disparates de son saṅgha (Voir p. 5, n. 3, et l'*āvāsa* et l'*anumatikappa* (Vaiçālī).

n'a pas eu le temps de signifier sa sentence [1], pour réprimander Ānanda lui-même que l'affection du Bouddha ne défend plus contre les jalousies qu'elle a suscitées. Or le Maître, comme le dira Purāṇa à en croire deux traditions respectables [2], et comme le démontrent suffisamment les textes, le Maître n'a pas toujours énoncé le même avis sur tous les points de discipline. Son omniscience lui permettait de saisir en tout l'essentiel et d'accommoder ses préceptes, comme sa doctrine, aux besoins de chacun. Mais il n'est plus là pour calmer les conflits (*vivāda*) et la Communauté, veuve de son chef infaillible, se doit d'avoir des règles. Ānanda rappellera que le Maître a condamné les futilités disciplinaires : mais tout le monde n'a pas entendu ou compris de la même manière cette parole libératrice.

« Dans le Vinaya même, il me semble, dit M. Barth, qu'il y a plusieurs conceptions de la vie religieuse. Tantôt le bhikṣu est un vagabond solitaire, sans feu ni lieu : ils ne doivent pas suivre deux le même chemin [3] ; tantôt ils cheminent par troupes nombreuses, d'ordinaire cinq cents,

(1) M. Kern a remarqué que le Bouddha reste toujours étranger aux procédures disciplinaires. — Voir Bouddha, Oldenberg-Foucher², p. 333, comment le Saṁgha se hausse à la dignité de « joyau ».

(2) Voir p. 10, n. 2.

(3) Voir l'article de M. Barth sur le M. Vastu, p. 28, J. des Savants, 1899. M. Barth signale Mhv. III, 415-420, (not. 415.$_9$ *caratha bhikṣavaḥ carikāṁ mā ca duve ekena agamittha*, et 421.$_7$ *praviviktā viharanti bhikṣavaḥ*) et M. Vagga, I. 11. Cf. la note des Vinaya Texts, I, p. 112 sur la phrase « Let not two of you go the same way » — « This cannot be understood as a general rule, for it is repeated nowhere where precepts for wandering Bhikkhus are given, and, on the contrary... — The precept given here is intended to refer only to the earliest period in the spread of the new doctrine... »

à la suite du Maître ou d'un disciple éminent ; tantôt ils forment des groupes sédentaires : il y a les bhikṣus de Kosambi, de Vesāli, de Sāvatthi [āvāsika = naivāsika, M. Vyut. § 270] ; ils sont autorisés à posséder des objets mobiliers absolument incompatibles avec la vie errante ; le Pātimokkha, le noyau le plus ancien, suppose la vie de couvent » [1].

Soyons sûrs qu'il y a ici beaucoup de développements ultérieurs, surtout dans le sens de la vie cénobitique ; mais ne doutons pas non plus de la diversité primitive des groupes bouddhiques [2]. Quelquefois le Bouddha a rallié à son étendard de salut des communautés d'ermites, quelquefois des *yogins*, solitaires « comme sont les rhinocéros », les futurs « pratyekabuddhas » [3] ; souvent il a arraché au siècle des fils de famille, des marchands et des femmes. Aussi, quand Ānanda, représentant des éléments « mondains », partisan des voies larges, l'homme de l'Octuple Chemin comme Upāli est l'homme des Vinayas, quand Ānanda veut faire triompher un Prātimokṣa facile, Kāçyapa, l'homme des Dhūtāṅgas [4], « ascète attiré du dehors dans la Communauté », se lève pour lui répondre : « Il ne faut pas scandaliser les laïques ; il ne faut pas que les fils de Çākya soient moins *çrama-*

---

(1) Bulletin des Religions de l'Inde, 1899-1902, III, i, p. 29.

(2) Nous reviendrons sur ce problème après avoir examiné la légende de Vaiçālī, p. 93.

(3) Voir Kern, Manual, p. 75, note 6 (Sutta Nip. I, 3 et 12, Therag. 518-526) et 61, n. 7 (ad Mhv. I. 301) — M. Vyut. § 45, 1.

(4) Voir Kern, Manual, p. 75, note 5 (Dīpav. IV. 3, V. 7, Saṁ. N. II. 156, Div. 61, 3 en remontant, 395). — Cf. ci-dessous, nos remarques sur Devadatta (p. 93, n. 2) et le concile de Vaiçālī (p. 90-92).

ṇas que les religieux hérétiques ; il ne faut rien supprimer des lois petites et très petites ».

Il a fait au Bouddha d'assez larges concessions quand il a revêtu sa nudité ascétique de la triple robe : avant de devenir le fidèle du lion qui rugit la voie du nirvāṇa, il s'est assuré que Gotama ne condamne pas toute pénitence, qu'il ne réprouve pas les ascètes qui mènent une vie dure, et seulement alors il a consenti à humilier son propre rugissement. — Mais il ne glissera pas plus loin qu'il ne faut sur la pente du « laxisme ».

A comprendre certain passage du Milinda comme un apologue, nous y trouverons la confirmation de cette manière de voir. « Pourquoi, demande Milinda, le Bienheureux a-t-il autorisé l'abrogation des petites règles ? Et n'entre-t-il pas, par ce fait, en contradiction avec lui-même ? » — « Non, répond Nāgasena ; Bhagavat n'a autorisé l'abrogation des petites règles que pour éprouver ses bhikkhus. De même, un roi conseillera à ses enfants d'abandonner les districts de frontière, ' car ce royaume est grand et difficile à conserver avec les forces dont nous disposons '. Mais les princes, à la mort du roi, abandonneront-ils les districts de frontière qu'ils tiennent déjà ? » — « Non, répond Milinda, ' les rois aiment à prendre ' ; les princes conquerront peut-être de nouveaux territoires, deux ou trois fois grands comme leur héritage, mais ils n'abandonneront pas une parcelle de ce qu'ils tiennent. » — « De même, ô roi, reprend Nāgasena, les fils du Bouddha, dans leur amour de la loi, pourront tenir deux cent cinquante règles, mais ils n'abandonneront jamais une loi qui a été régulièrement établie ».

De même que les rois, les ascètes sont très convoiteux (*luddhatara*). Ce sont leurs conquêtes successives qui ont

consacré les 227 règles du Prātimokṣa pāli et les 250 règles dont parle Nāgasena [1].

Je crains que la « vengeance » de Minayeff n'entraîne un peu loin mon zèle, car je raisonne comme ferait un croyant ! Mais du moins la position de l'auteur des Recherches est-elle excellente au point de vue strictement négatif, et je ne comprends pas du tout pourquoi M. Oldenberg se refuse à suivre, sinon jusqu'au bout, — car j'aurai moi-même à faire des réserves [2], — du moins dans ce qu'elle a par elle-même d'évident, l'interprétation de Minayeff, telle qu'il la résume fort bien lui-même [3] : « L'épisode [des khuddakānukhuddakas] nous transporte à une époque où aucun code [bouddhique] de discipline religieuse ne pouvait exister [4] ; où l'on ne pouvait pas encore savoir ce qui était important ou non dans les règles de la vie monastique [5]. Quand le Culla, avant de nous narrer cet épisode, fait réciter aux saints réunis le Vinaya tout entier, il se contredit lui-même [6] ».

---

(1) Ce chiffre rappelle le Prātimokṣa chinois (Dharmaguptas, 250 articles) ou le Prātimokṣa tibétain (253 articles) ; mais voir Rockhill, R. H. R. IX, p. 9. — D'après M. Kern (Man. p. 75.$_2$) il y a 259 articles dans M. Vyut., dont 106 M. Vyut. § 263. Il me semble qu'il faut décompter le n° 1 de cette dernière liste.

(2) Voir ci-dessous, p. 93 et suiv.

(3) « Dieser Argumentation kann ich nicht oder doch nur zum geringen Teil folgen » Buddh. Studien, p. 621 — Minayeff, p. 31.

(4) C'est trop dire. Il n'existait à cette époque qu'un trop grand nombre de « codes » disciplinaires.

(5) Pour mieux dire : dans les diverses conceptions de la vie religieuse.

(6) Réponse de M. Oldenberg, Buddh. Studien, p. 622, l. 9 en remontant : Denn darin liegt doch nichts ungereimtes dass eine Mönchversammlung zuerst feststellte, was für Anordnungen der Meister getroffen, und denn erwog, ob man — nicht etwa aus eigener Machtvollkommenheit, sondern gestützt auf eine ausdrückliche

M. Oldenberg croit-il que le Vinaya ait été chanté à Rājagṛha, aussitôt après la mort du Bouddha ? Non, ce semble, et, dès lors, pourquoi ne pas admettre que la discussion des *khuddakas* nous reporte à une époque où le Vinaya n'était pas canoniquement codifié ? Croit-il à l'authenticité des paroles prononcées par le Bouddha sur les *khuddakas* et sur Channa, paroles conservées dans le M. P. S. ? Oui, sans doute ; — à coup sûr, beaucoup plus que Minayeff ou que moi-même. Pourquoi donc supposer que le rédacteur du Culla a inventé les discussions susdites au sein du Saṅgha, pour donner une suite aux suggestions du M. P. S., au lieu d'admettre que les événements eux-mêmes ont donné une suite, cette même suite, aux paroles du Maître ? Pour une fois que Minayeff croit à la tradition, M. Oldenberg la révoque en doute ! C'est vraiment dommage.

En vain nous dira-t-il que la Communauté savait d'ailleurs n'avoir rien changé aux règles fixées par l'Omniscient ; car il est trop naturel, en effet, qu'elle en fut persuadée, et la décision de ne rien abolir, attribuée à Kāçyapa, est la seule qui put officiellement triompher dans la chronique et dans le formulaire ecclésiastiques.

---

dahin gehende Autorisation des Buddha — von diesen Anordnungen irgend einen Teil aufheben sollte.... Ich bin weit davon entfernt diesen ganzen Vorgang meinerseits fur geschichtlich zu halten.... » Moi aussi, mais je le trouve en outre parfaitement invraisemblable.

Si l'on tient compte du récit de l'épisode de Purāṇa, tel que le fournissent les Sarvāstivādins et les Mahāsāṅghikas, et aussi de ce détail, relaté dans le Dulva, qu'Ānanda avait pour disciple un certain Vṛjiputra (Rockhill, Life, p. 155), on sera porté à établir une relation étroite entre les événements de Rājagṛha, la querelle des Petits Préceptes, et les Vajjiputtakas que le concile de Vaiçāli va mettre en scène, grands « fraudeurs » en petites choses de discipline.

*
* *

M. Oldenberg n'a pas repris toute cette question sans utilité ; il a corrigé plusieurs *lapsus* de Minayeff ; il a surtout apporté des matériaux utiles, en exposant ses vues sur l'élaboration progressive de l'orthodoxie, en signalant les rencontres du Culla et du M. P. S. et plusieurs autres références. Il nous semble qu'il n'a pas ébranlé la pensée maîtresse de Minayeff. Sans craindre de trahir celle-ci trop gravement, on arrive aux conclusions qui suivent.

Il semble évident que le récit du Culla, en ce qui regarde le concile et ses délibérations à proprement parler scripturaires, n'est pas historique. Nous écarterons l'idée d'une récitation solennelle des Nikāyas et du Vinaya, sans accorder cependant une valeur quelconque au célèbre argument *a silentio*. D'autre part, les épisodes de Channa, et de Purāṇa, les manquements d'Ānanda, la discussion sur les *kṣudrakas* portent la marque d'une haute antiquité ; et, sans craindre d'être trop crédule, on admettra comme possible, voir vraisemblable, non-seulement qu'il y ait eu, après la disparition du Bouddha, des assemblées où le pouvoir ecclésiastique s'affirma en réglant des questions disciplinaires, — de cela nous nous tenons pour presque certains, — mais encore que ces assemblées aient eu pour raison d'être la discussion de nos « épisodes ».

Mais, le malheur, c'est que, dans ces sortes de recherches, « donner et retenir ne vaut ». Peut-on de bonne grâce, si l'on admet des délibérations et des décisions disciplinaires, nier la possibilité de délibérations et de décisions doctrinales ou scripturaires ? Pourquoi ne pas accorder quelque créance à la tradition, encore qu'elle soit tardive et tendancieuse ? Il est impossible que les

Sūtras et les Nikāyas se soient faits tout seuls, c'est-à-dire que, sortis comme Minerve de la tête de l'Omniscient, ils se soient conservés et groupés spontanément. L'accord des diverses sectes, — nous abordons ici avant l'heure un sujet qu'il faudrait examiner en détail, — suppose l'activité collective dont Minayeff a constaté l'existence dans la discussion des points disciplinaires.

Nous croyons que le récit du premier concile vaut historiquement à un double point de vue : comme contenant « un vieux noyeau de tradition authentique », à savoir des discussions disciplinaires, qui ne sont pas nécessairement antérieures à toute codification canonique [1] ; et comme résumant, sous l'aspect symbolique d'un concile régulier, d'une récitation complète, le travail de rédaction et d'arrangement qui a dû remplir les premiers siècles, travail dont l'assemblée de Rājagṛha constitua peut-être l'amorce, et que la tradition place à Rājagṛha, à Pāṭalīputra et à Ceylan (Vaṭṭagāmani).

La question scripturaire se lie aisément à la question disciplinaire. Non-seulement parce que les problèmes de discipline supposent des lois ou des textes de Vinaya ; mais encore parce que la question se posera de savoir si tel moine, si tel groupe doit être admis ou doit rester dans la communion du Saṁgha. Il faudra savoir si ce moine, si ce groupe n'est pas hérétique, s'il reconnaît telle ou telle doctrine, s'il croit au *karman* ou s'il n'y croit pas, et la Communauté sera plus exigeante que ne le fut un Saint qui transforme à son souhait des tīrthikas

(1) Nous nous écartons de Minayeff. Voir nos remarques sur Vaiçālī et p. 96.

en Arhats et des Jaṭilas en bhikkhus [1]. On a des « paroles sacrées » (*subhāṣitas*, *itiuktakas*), des histoires authentiques (*itivṛttakas*) ; on va bientôt les classer dans des *nikāyas* (*āgamas*), et la question des livres sera capitale : « Quelqu'un est Mahāyāniste, dit I-tsing, quand il lit les Mahāyānasūtras ». — On dut sentir le besoin de dresser le canon des Sūtras approuvés, pour distinguer la vraie parole du Bouddha (?) parmi les apocryphes qui foisonnèrent : car ce fut un jeu de verser dans la forme classique n'importe quelle idée disciplinaire, légendaire ou dogmatique. Il est encore plus facile de faire un bon Sūtra qu'une mauvaise Upaniṣad. Et on doit relever ce détail que l'interrogatoire d'Ānanda porte seulement sur le lieu et l'interlocuteur du Sūtra, et qu'il ne comporte pas, comme l'interrogatoire d'Upāli sur le Vinaya, des détails précis sur le contenu de l'ouvrage.

On est ainsi amené à adopter une manière de voir beaucoup plus conservatrice que celle que Minayeff paraît avoir patronnée, et cela par le fait même qu'on distingue avec lui dans le Culla des éléments authentiques ou presque authentiques, ceux qui représentent le Saṅgha constitué en « tribunal », éléments certainement antérieurs aux données qui donnent au concile « l'aspect d'un conclave réuni dans un but théologique et littéraire » ; — celles-ci n'étant pas néanmoins exemptes de toute valeur, au moins symbolique, et n'ayant pas nécessairement été

(1) Le M. Vagga VI. 31 est remarquable par le mépris que le Bouddha affecte pour les questions de doctrine. Ce mépris va jusqu'à l'impertinence. « Enseignez-vous, lui demande-t-on, l'annihilation (*uccheda*), c.-à-d. la doctrine de la non-survivance ? » — « J'enseigne, répond le Maître, l'annihilation du désir... » — Même mépris pour la spéculation, M. P. S., apud Kern, I. 225-226.

inventées, comme le croit Minayeff, pour établir contre les Mahāyānistes l'autorité du canon du Hīnayāna, — ou, comme le croit M. Oldenberg, d'après les événements du deuxième concile.

Je ne sache pas que les Mahāyānistes aient jamais contesté, en bloc, l'authenticité des Suttantas ; leur polémique est toute autre ; et le deuxième concile demeura étranger, d'après la tradition, à toute question d'Écritures [1].

II. Le Deuxième Concile [2].

Le récit du Concile de Vaiçālī (Culla, XII) est une des plus jolies pages de l'ancienne littérature indienne. En dépit, ou peut-être en raison même des maladresses du style et de la composition, — « enjambements », répétitions, transitions brusquées, épisodes mal attachés à la trame générale —, l'écrivain nous donne en grisaille,

(1) Voir cependant p. 47, n. 2.

(2) Sources :

Culla (Minayeff, Prātimokṣa p. XXXIX, traduit dans Tār. note p. 289), Chroniques, Buddhaghoṣa. — Rhys Davids, Buddhism, p. 212.

Vinayakṣudraka (Dulva XI, 323-330) signalé par Tāranātha (p. 41) : « Da das Wesentliche dieser Geschichte aus dem Vinayakṣudraka vollständig sehr bekannt ist, ist es hier nicht aufgeschrieben ». Cette histoire a été traduite par Rockhill, Life, 171-180 (Voir la note de Schiefner, Tār. p. 41) ; nous croyons néanmoins utile de donner, ci-dessous, en appendice, le texte tibétain et la traduction du § consacré à la définition des dix infractions.

Mahīçāsakavinaya, d'après Wassilieff, note ad Tāranātha, p. 288 et 290.

Hiouen-thsang, II. 397 (Kern, II. 263).

Dharmaguptas, Nanjio, 1117, d'après Beal, Four Lectures, p. 83.

dans le demi-jour d'une légende qui vise l'histoire ou d'une histoire que « la stylistique bouddhique, unique au monde », ne peut manquer de rendre légendaire, — un large dessin plein de détails suggestifs, et, tout le monde semble d'accord sur ce point, plus ou moins susceptibles de critique historique.

Nous donnerons d'abord, comme nous l'avons fait ci-dessus, le schéma du document pâli.

I. § 1. « A Vesālī, cent ans après le nirvāṇa de Bhagavat [1], les bhikkhus [nommés] fils de Vajji, établis à Vesālī [2], proclamèrent licite la pratique des dix points [3] : siṅgiloṇa, dvaṅgula, gāmantara, āvāsa, anumati, āciṇṇa, amathita, jalogi, adasaka nisīdana, jātarūparajata [4] ».

A cette époque, Yasa [5], fils de Kākaṇḍaka, voyageant dans

---

(1) D'après MM. Rhys Davids et Oldenberg, il faut prendre ce chiffre comme un chiffre rond.

(2) ou : [formant la Communauté] de Vesālī.

Ne pas oublier que cinq cents bhikṣus de Vaiçālī, Vajjiputtakas, sont représentés, Culla VII. 4. 1, comme ayant adhéré aux cinq propositions rigoristes de Devadatta. — Notable contradiction.

D'après Tāranātha (p. 40), les frères de Vaiçālī profitèrent de la maladie du vénérable Dhītika pour pratiquer les dix « points ». Ils furent blamés par 700 arhats et l'arhat Yaças à leur tête, et dans le Vihāra Kusumapurī (= Pāṭaliputra), sous le règne de Nanda (dga-byed) comme patron (dānapati), eut lieu la deuxième collection de l'Ecriture. Les arhats seraient des Bahuçrutīyas (?) et de la région de Vaiçālī, ou bien venus des « six villes » (Kern, II. 263).

(3) *vatthu* = *vastu* = tib. *gzhi*.

(4) Ces termes techniques sont simplement énumérés ici ; ils seront expliqués plus loin, dans le corps même du récit.

(5) Nous ne discuterons pas la personnalité de ce Yaças, voir Kern, II, 264 et Man. p. 105,8 et Oldenberg, Buddh. St., p. 624.

le pays des Vajjis, vint à Vesālī ; il prit son logement dans le Grand Bois (*mahāvana*) dans la salle du Belvédère (*kūṭāgārasālā*). Or les bhikkhus Vajjiputtakas de Vesālī, le jour de l'Uposatha, ayant rempli d'eau un bassin de cuivre et l'ayant placé au milieu du cercle formé par les religieux [1], disent aux laïques qui viennent : « Donnez à la Communauté un *kahāpana*, une moitié, un quart, un seixième de *kahāpana* ! La Communauté aura besoin de diverses choses ». — Yasa proteste en vain : « Ne donnez-pas ! l'or et argent n'est pas permis aux religieux fils de Sakya... ».

La nuit passée, les moines partagèrent la monnaie entre eux et offrirent aussi sa part à Yasa, qui refusa.

§ 2. Les moines portent contre Yasa l'acte de « réconciliation » (*pratisāraṇiya kamma*), « comme ayant blâmé des laïques pieux, pleins d'excellentes intentions » : c'est-à-dire qu'ils le condamnent à demander pardon aux laïques [2].

Accompagné d'un frère qu'il a réclamé comme surveillant (*anudūta*), conformément à la règle, Yasa se rend en ville et parle aux laïques : « Je reconnais que je vous ai blâmés, vous, qui êtes cependant des laïques bien intentionnés et pieux ; c'est vrai ; mais pourquoi ? Parce que j'appelle illégal (*adhamma*) ce qui est illégal, la loi, la loi ; parce que j'appelle le désordre (*avinaya*), désordre, et la discipline, discipline ».

§§ 3-5. Et il démontre son bon droit en attestant des discours du Bouddha parfaitement décisifs sur la question de l'or et argent défendu aux moines.

§ 6. Les laïques sont persuadés, et décident de rompre

(1) « in the midst of the Bhikkhusaṁgha ».
(2) Voir Kern, II. 118.

avec les frères relâchés : « Il n'y a que Yasa qui soit un religieux et un fils de Sakya ; tous les autres ne sont ni des religieux ni des fils de Sakya ».

§ 7. Le surveillant raconte aux moines l'issue inattendue de la « réconciliation » de Yasa. — « Yasa, sans que nous l'en ayons chargé, a prêché aux laïques [1] : Portons contre lui l'acte de suspension (*ukkhepaniya kamma*) ! ». — Les Vajjiputtakas s'assemblent pour mettre à exécution ce projet.

Cependant Yasa s'élève dans les airs et descend à Kosambī ; il envoie des messagers aux frères de l'Ouest [2], à ceux de l'Avanti [3] et du Dekkhan, disant : « Venez ! prenons cette question en main [4] avant que le non-Dhamma se répande et que le Dhamma soit mis de côté.... » (Mêmes termes que dans le discours de Kāçyapa avant le premier concile).

§ 8. Yasa rend visite à Sambhūta Sāṇavāsin [5] ; il lui énumère les dix points, sans fournir aucune explication, et il l'invite dans les mêmes termes que ci-dessus : « Prenons cette question... [6] ». Sāṇavāsin accepte.

---

(1) *amhehi asammato gihīnaṁ pakāsesi* = without being deputed by us has proclaimed to laymen [a false doctrine]. — La faute visée est celle d'*asammatāvavāda*.

(2) Pāṭheyyakas. — « Pāṭheyya is one of the four divisions into which India was divided and includes the great westerly kingdoms of Kuru, Pañcāla, Maccha, Sūrasena, Assaka, Avanti, Gandhāra, Kamboja (Mahāvagga VII. i. 1 ; Milinda, 331) ». E. Muller, J. P. T. S. 1888, p. 54 (signalé par Kern, Manual p. 101).

(3) M. Vyut. § 275. 11 āvantakas.

(4) *imam adhikaraṇam ādiyissāma :* « let us take in charge this legal question.... ». — M. Vyut. § 276. 10, 281. 208.

(5) Ailleurs Sānasambhūta ; dans les sources septentrionales, Çāṇavāsa, Çāṇavāsika (Kern, II, 251, n. 1 ; 271), Soṇavāsin.

(6) *imam adhikaraṇam ādiyissāma :* « let us take in charge this

Arrivent sur la montagne Ahogaṅga soixante religieux du Pāṭheyya (occidentaux), tous arhats et observateurs des Dhūtāṅgas [1], quatre-vingt-huit religieux d'Avanti et du Dekkhan, tous arhats, mais dont quelques-uns seulement ont l'extrême austérité des occidentaux [2].

§ 9. Les theras bhikkhus délibèrent : « Cette question est dure et mauvaise [3]. Comment obtenir des partisans pour être les plus forts dans cette question ? ». — Ils pensent à convoquer Revata, — un contemporain de Bhagavat, à en croire le M. Vagga (VIII. 31), — qui demeurait à Soreyya. Revata, grâce à son ouïe céleste, entend leurs discours ; il pense : « Cette question est dure et mauvaise, et certes [il n'est *ou* il ne serait] pas convenable pour moi de me dérober dans une telle question. Or, les bhikkhus vont arriver et, entouré par eux, je ne partirais pas commodément. Si je partais par précaution [4] ? ». Revata se

---

last question.. » (Vinaya Texts, t. III, p. 195). Comme s'il s'agissait ici du dixième point seulement (or et argent) et non des neuf autres. Peut-être le récit primitif ne comportait-il que la discussion de l'or et argent.

(1) *sabbe āraññakā, sabbe piṇḍāpātikā, sabbe paṁsukūlikā, sabbe tecīvarikā.* — Dhūtāṅgas 8, 3, 1, 2. — Voir ci-dessous p. 94.

(2) Sur les lois édictées en faveur des moines du Sud et d'Avanti, voir M. Vagga, V. 13.

(3) *idaṁ kho adhikaraṇaṁ kakkhalañ ca vālañ ca.* — « *kakkhala* = dur = difficile. *vāla* est douteux : bien que le subst. *vyāla* soit représenté par vāḷa, je suis porté à croire que *vāla* correspond ici à l'adjectif *vyāla*, mauvais ». [Communication de M. Kern]. — Vinaya Texts : « This legal question, now, is hard and subtle ».

(4) *na kho me taṁ paṭirūpaṁ yo 'ham evarūpe adhikaraṇe osakkeyyaṁ. idāni ca pana te bhikkhū āgacchissanti. so 'haṁ tehi ākiṇṇo na phāsuṁ gamissāmi. yan nūnāhaṁ paṭigacc 'eva gaccheyyaṁ ti.*

rend à Saṅkassa. Les theras ne le trouvant pas à Soreyya se hâtent vers Saṅkassa ; mais le saint n'y est plus, et force leur est de le poursuivre de relais en relais, Kaṇṇakujja, Udumbara, Aggalapura. Enfin à Sahajati, où ils arrivent en dernier lieu, ils apprennent que Revata est encore en ville.

§ 10. Sāṇavāsin fait observer à Yasa que Revata va sans doute être occupé à donner leçon à son élève [1]. Quand

---

Sur *osakkati*, voir Childers et Mhv. I. 389 (avasakkati ; *sakk* représentant *ṣvaṣk*) ; = « se soustraire à ».

paṭigaccha, et ailleurs *paṭikacca* = pratikṛtya, signifie « par précaution ». Voir M. Vagga I. 31 (° kacca) ; C. Vagga, VI. 11 ; Suttavibh. II, p. 44 ; Theragāthā, v. 547 ; Jāt , III. 208. 25 (° kañ ca). [Communiqué par M. Kern].

Je m'écarte, pour suivre M. Kern, de la version de MM. R. D. et O. : « This legal question is both hard and subtle, it would not become me to hold back therefrom. But even now those Bhikkhus [the Vajjians] will be coming. It would be unpleasant travelling for me were I to fall in with them. Let me go on before them ». Cette version ne me paraît conciliable ni avec le texte, ni avec le contexte. « Ces bhikkhus » (*te bhikkhū*) ne peuvent être que les *theras bhikkhus* dont Revata vient d'entendre la délibération, et qui viennent en effet à Soreyya comme le saint l'avait prévu.

(1) *idāni ca panāyasmā Revato antevāsikaṁ sarabhāṇakam bhikkhum ajjhesissati, so tvaṁ tassa bhikkhuno sarabhaññapariyosāne āyasmantaṁ Revataṁ.... puccheyyasīti.* — Vinaya Texts : « And even now the venerable Revata will call upon a Bhikkhu who is an intoner, and a pupil of his. Do you, therefore, when the Bhikkhu has concluded.... ».

» *ajjhesissati*, pourvu que la leçon soit correcte, ne peut signifier que « invitera » [voir Morris, J. P. T. S. 1886]. Le Maître invitera (expression courtoise au lieu de ' commandera ') son disciple (*his* pupil) à réciter sa leçon. *ajjhapessati* serait plus naturel. Le sens exact de *sarabhāṇaka* n'est pas fixé. Sans doute une récitation de

la leçon est achevée, Yasa interroge Revata sur les dix points : « La pratique du *siṅgiloṇa* est-elle licite ? », etc. Le saint ne comprend pas les formules : « Qu'est-ce, demande-t-il, que le *siṅgiloṇa*, etc. ? » Sur les explications de Yasa [1], Revata répond que les dix pratiques sont prohibées, fors la sixième, quelquefois licite, quelquefois illicite. Les formules 9 et 10 ont paru assez claires pour qu'elles fussent condamnées à simple audition et sans que Yasa dût se donner la peine de les expliquer.

« Tels sont, conclut Yasa, les dix points que les religieux [appelés] Vajjiputtakas, de Vesālī, ont proclamés. Venez, prenons cette question.... ». Revata accepte.

II. § 1. Les Vajjiputtakas apprennent les démarches de Yasa. Eux aussi cherchent des alliés : « Cette question est dure et mauvaise..... ». Ils imaginent de séduire Revata et se rendent à Sahajāti munis de toutes sortes d'ustensiles de la vie monastique.

§ 2. Épisode — Le vénérable Sāḷha se demande qui est d'accord avec le Dhamma (*dhammavādin*), les Orientaux ou les Occidentaux [2]. Considérant le Dhamma et le Vinaya, il résoud le problème en faveur des seconds. Une divinité vient le confirmer dans cette vue. Le sage décide toutefois de ne pas manifester son opinion avant d'être « choisi pour cette question ».

---

quelque nature qu'elle soit ». [Communiqué par M. Kern].

Le Bouddha ayant défendu la « déclamation chantée » du Dharma *(āyatakena gītassareṇa dhammaṁ gāyanti)*, les moines s'abstiennent du *sarabhaññna*. Le Maître les reprend à ce sujet (C. Vagga, V. 3 et la note des traducteurs).

(1) Explications que nous examinerons ci-dessous.

(2) *pācīnakas* et *pāṭheyakas*.

§ 3. Les Vajjiputtakas offrent à Revata les présents qu'ils ont apportés : « Non, répond Revata, j'ai les trois robes ». — Ne se tenant pas pour battus, ils s'adressent à Uttara [1], moine attaché à la personne de Revata et ayant vingt ans [d'ordination]. Celui-ci refuse d'abord ; mais une délicate flatterie [2] ébranle sa résolution. Il accepte une robe, en disant : « Dites-moi, que voulez-vous ? » — « Rien que ceci, que le vénérable Uttara dise au thera ' que le thera dise au milieu du Saṅgha que les Bouddhas surgissent dans les pays de l'Est [3], que les Orientaux sont d'accord avec le Dhamma et les Occidentaux contre le Dhamma ' ». Uttara transmit la requête à son maître qui, indigné, le congédia. — « Qu'a dit le thera ? » demandent les Vajjiputtakas. — « Nous avons commis une faute, répondit Uttara [4] ; le thera m'a congédié en disant que je l'engageais à l'Adhamma ». — N'es-tu pas vieux et de vingt ans d'ordination ? » — « Oui », répond Uttara. — « Devrions-nous peut-être nous mettre sous la tutelle d'un maître ? » [5].

---

(1) Nous rencontrerons un Uttara fauteur de schismes.

(2) En comparant Revata au Bouddha, Uttara à Ānanda, lequel, souvent, acceptait des présents en lieu et place de son maître.

(3) *puratthimesu janapadesu.*

(4) *pāpikam no āvuso katam* = « It is an evil you have wrought me, Sirs ».

(5) *api nu ca mayaṁ garunissayaṁ gaṇhamā 'ti.* — « Then we take the *nissaya* under you as your pupils » — M. Kern avait traduit (Gesch. II, p. 255) : « les frères de Vaiçālī... essayèrent de le consoler (Yaças) et promirent de le prendre sous leur protection ». Il veut bien me faire part des remarques qui suivent : *Api nu* introduit toujours une question ; *under you* n'est pas représenté dans le texte. « Devrions-nous peut-être nous mettre sous la tutelle

§ 4. Le Saṁgha se réunit pour trancher l'affaire. Revata préside et, en forme, conformément aux règles [1], il remarque : « Si nous réglions ici cette affaire, il arriverait que les bhikkhus qui l'ont inaugurée pourraient la renouveler : il faut donc que le Saṁgha prenne sa décision à l'endroit où cette affaire s'est produite ». — Là-dessus les theras se rendent à Vesālī.

Nouvel épisode. A Vesālī vivait le vieux Sabbakāmin, « Père de l'Eglise pour la terre [entière] » [2], qui avait eu Ānanda pour *upādhyāya* [3], qui avait cent vingt ans de vie religieuse. Revata, après avoir pris l'avis de Sāṇavāsin, se rend auprès de ce vénérable vieillard. Les couches sont disposées pour les deux saints. Il est tard, mais Revata ne se couche pas, car il pense : « Ce thera est vieux, mais ne songe pas à dormir » ; et Sabbakāmin ne se couche pas, car il pense : « Ce bhikkhu, quoique fatigué de la route, ne songe pas à dormir. »

§ 5. Et, comme la nuit s'achève, commence un délicieux dialogue dans lequel les deux amis oublient, pour leur édification et pour la nôtre, la question disciplinaire [4].

---

d'un maître ? », c.-à-d. : « Nous (vous et nous autres) sommes assez sages pour savoir comment nous devons nous conduire ; nous n'avons pas besoin des réprimandes de Revata ».

(1) MM. R. D. et O. renvoient utilement le lecteur à Cullavagga, IV. 14, où est fixée, avec un grand luxe de détails, la procédure relative au règlement des difficultés de tout ordre. Voir aussi Pācittiya LXIII et LXXIX.

(2) Kern, II. p. 255. — *pathavyā saṁghathero.*

(3) *saddhivihārika* d'Ānanda. — Nous avons vu (p. 42, note) que Vṛjiputra fut aussi disciple d'Ānanda.

(4) *katamena tvam bhummi vihāreṇa etarahi bahulaṁ viharasīti. mettāvihāreṇa kho aham bhante etarahi bahulaṁ viharāmīti.*

§ 6. Survient Sāṇavāsin, qui interroge le disciple d'Ānanda sur les dix points : « Vous avez, ô thera, beaucoup appris Dhamma et Vinaya aux pieds de votre précepteur : quel est donc votre avis quand vous considérez le Dhamma et le Vinaya... » Très poli, le centenaire prie Sāṇavāsin, et dans les mêmes termes, de dire lui-même, et d'abord, sa manière de voir. Les deux sages sont en faveur des Occidentaux, mais ils attendront pour parler d'être chargés de l'affaire.

§ 7. Le concile commence. « Mais comme ils examinaient l'affaire, on tint beaucoup de discours ' non au point ', et le sens d'aucun discours n'était compris [par l'ensemble de l'assemblée] » [1].

Conformément à une règle fixée par le Bouddha [2],

---

kullakavihāreṇa kira tvam bhummi etarahi bahulaṁ viharasi, kullakavihāro yad idam metta ti.... La traduction anglaise est moins fidèle qu'élégante : « By what manner of life, beloved one, have you lived these so many years ? ». — « By continuing in the sense of love, honoured friend, have I continued thus so many years ». — « They say that you have continued thus, beloved one, by easiness of life, and that indeed, beloved one, is an easy life, [I mean] the continuing in love.. » — Voir Kern, Gesch. II. p. 256 : « A quelle chose, honoré Seigneur, vous appliquez-vous actuellement avant tout ? » — « A la bienveillance », répondit Revata. — « C'est une belle chose que de s'appliquer à la bienveillance ». — « Oui », répondit Revata, « déjà antérieurement, quand j'avais une famille.... ».

(1) *anaggāni c'eva bhassāni jāyanti na c'ekassa bhāsitassa attho viññāyati :* « both was much pointless speaking brought forth and also the sense in no single speech was clear ». Même formule Culla IV. 14. 19 où est indiquée la procédure à suivre en de telles occurences, procédure que Revata va proposer ici.

(2) Culla IV. 14. 19.

Revata propose de s'en remettre à un jury ; il choisit quatre bhikkhus de l'Est (Sabbakāmin, Sāḷha, Kujjasobhita, Vāsabhagāmika), quatre de l'Ouest (Revata, Sāṇavāsin, Yasa et Sumana) ; il fait approuver en forme, par le Saṅgha, cette désignation. On adjoint aux arbitres, comme régulateur des sièges [1], un moine nommé Ajita, qui avait dix ans d'ancienneté et qui était à ce moment chargé de la récitation du Prātimokṣa.

§ 8. Revata, président, propose au Saṅgha, cette fois composé des huit délégués, d'entendre sur chacun des dix points l'avis de Sabbakāmin ; il interroge le vieillard qui condamne successivement les propositions des Vajjiputtakas en faisant appel aux règles du Vinaya, tantôt au Pātimokkha, tantôt aux Vaggas. — Comme de juste, Sabbakāmin, excepté pour les deux derniers points, se fait donner les explications que Revata lui-même a sollicitées de Yasa : « Pardon ! Du sel dans une corne (*siṅgiloṇa*), est-ce permis ? » — « Qu'est-ce que c'est, du sel dans une corne ? », demanda à son tour Sabbakāmin. — « Est-il permis de conserver du sel dans une corne afin de pouvoir l'employer plus tard, dans le cas où on n'aurait pas de sel sous la main ? » — « Non, cela n'est pas permis ». — « Dans quel endroit cela a-t-il été défendu ? — « A Sāvatthi, [comme il est dit] dans le Suttavibhaṅga ». — « De quoi se rend-on alors coupable ? » — « De l'emploi de nourriture mise de côté » [2].

---

(1) *āsanapaññāpaka*, seat regulator. Cette charge est inconnue ailleurs ; elle devrait être mentionnée Culla VI. 21. 3 ; il y a de bonnes raisons pour justifier cette omission. (Vinaya Texts, III, p. 408, note.)

(2) Kern, II. p. 257.

De même pour les autres points [1].

L'assemblée se rallie d'un vote unanime à l'avis de Sabbakāmin qui conclut : « Cette question est conclue, réglée une fois pour toutes. Cependant interrogez-moi sur ces dix points au milieu du Saṅgha, en vue de persuader ces bhikkhus ».

Et ainsi fut fait.

§ 9. « Et comme à cette récitation du Vinaya prirent part sept cents bhikkhus, pas un de moins, pas un de plus, cette récitation du Vinaya est appelée celle des sept cents ».

A première vue, il semble que l'hésitation des theras ; le souci avec lequel les tenants de la bonne cause, Yaças d'abord, puis Revata, cherchent des lumières et des patrons ; la profonde science que réclame l'examen d'un problème déclaré, par les bons comme par les méchants, par les ' forestiers ' comme par les ' conventuels ', « dur et mauvais » ; toute cette mise en scène qui précède l'assemblée, si intéressante, si amusante quand on nous représente les intrigues des Vajjiputtakas auprès de Revata et d'Uttara, — il semble, disons-nous, que tous ces préparatifs tournent court, et que le dernier des bhikṣus aurait, aussi bien que le centenaire, élève d'Ānanda, « Père de l'église pour la terre entière », trouvé dans le Prātimokṣa ou dans le Mahāvagga les articles formels, édictés par le Bouddha, qui condamnent les novateurs. On nous dit néanmoins que Revata cherche en vain à se dérober dans un cas aussi obscur et que les sages,

(1) En ce qui regarde le sixième point, dont le traitement est quelque peu différent, voir ci-dessous p. 66.

habilement circonvenus, tout en communiquant leur manière de voir au « leader » des Occidentaux, sont d'accord pour la tenir secrète jusqu'au grand jour des assises.

Comment ! il existe un texte formel, une règle numérotée XVIII dans le recueil des Nissaggiya Pācittiyas, qui défend au Saṅgha de recevoir de l'argent ; et les moines de Vaiçālī, non contents de la violer, osent décréter contre Yaças qui les reprend l'acte de réconciliation et l'acte de suspension ! Bien plus, ils forment une cabale, cherchent à séduire Revata et séduisent Uttara, qui, de disciple fidèle d'un saint homme, devient le complice des débauchés. C'est étrange et on conclut, — à première vue, — que le Vinaya n'existait pas à l'époque de Vaiçālī : s'il faut en croire le Culla quand il définit la nature des « points de discipline » pratiqués et défendus par les Vajjiputtakas et quand il nous narre ces pieux débats, on ne saurait admettre que les Vinayas fussent connus des theras embarassés et des Vajjiputtakas hérétiques. « Sur les dix abus qui doivent avoir provoqué la réunion du concile, sept au moins violent des décisions formelles du Prātimokṣa. Comment les bhikkhus de Vaiçālī auraient-ils pu espérer un moment qu'on les leur passerait, s'ils avaient connu le formulaire, s'ils l'avaient récité deux fois par mois » [1] ?

Sans apercevoir cette difficulté, M. Oldenberg, dans son Introduction au Mahāvagga, si méritoire d'ailleurs à tant d'égards, MM. Oldenberg et Rhys Davids, dans la préface des Vinaya Texts [2], ont édifié sur le récit du Culla une combinaison fort curieuse, très caractéristique des expé-

(1) Barth, Bulletin des Rel. de l'Inde, 1899-1902, III, ii, p.29.
(2) S. B. XIII, p. XXII.

dients auxquels nous sommes réduits dans l'étude des origines bouddhiques. Cette combinaison, M. Oldenberg ne l'a pas reniée dans ses Buddhistische Studien. En voici, au plus court, les grandes lignes.

Les dispositions générales du Prātimokṣa sont opposées aux nouveautés de Vaiçālī ; mais les Vinayas ignorent ces nouveautés en tant qu'elles sont désignées par les formules laconiques dont nous avons parlé : par conséquent le Vinaya a été rédigé avant les événements de Vaiçālī, puisque les nouveautés n'y sont pas spécialement visées ; longtemps auparavant, puisque ces nouveautés n'y sont pas visées dans des passages interpolés. Et pour citer l'original : « Is it possible that in a collection of works like the Vibhaṅga and the Khaṇḍakas, which seek to set forth, down to the minutest detail, and even with hair-splitting diffuseness, all that has any relation to the daily life of the Brethren, and the regulations of the Buddhist Order, — is it possible that in such a collection, if, when it was compiled, the struggle on the Ten Points had already burst into flame, there should be no reference at all, even in interpolations, to any one of these ten disputes [1] » ?

---

(1) Vinaya Texts, I, p. XXI, XXII. — La pensée de M. Oldenberg n'est pas exprimée exactement dans les mêmes termes, Buddh. Studien, p. 631-2. : Ich habe früher ingewiesen und kann jetzt nur von neuem thun, dass man offenbar, wenn die Verfasser, sei es der Regeln selbst oder auch nur die jener Beigaben von der Verhandlungen von Vesālī etwas gewusst hatten, eine Spur davon, eine Bezugnahme auf den streitigen Punkt, zu erwarten berechtigt wäre ». M. Oldenberg dit quelques mots du *siṅgiloṇa* et du *jalogi* (voir ci-dessous) et conclut : « Ich meine also : ein Vinaya, der nach dem Streit über den *siṅgiloṇakappa*, über das *jalogi*

L'argument est très subtil et très résistant. La conclusion est un peu lourde, assurément ; mais elle fournit une explication plausible de la difficulté que nous avons signalée ci-dessus. Les nouveautés de Vaiçālī sont bien des nouveautés ; le législateur ne les a point prévues : le problème est vraiment « hard and subtle ». Cependant, à l'examen, on s'aperçoit qu'elles tombent sous des règles générales ; et on les condamne en alléguant des textes authentiques. — Avocat d'office de la tradition pālie, M. Oldenberg mérite des félicitations : nous ne les lui refuserons pas.

Minayeff, dont la puissante attention était singulièrement aiguisée dans le sens critique, ne pouvait manquer de trouver cette solution quelque peu simpliste, ou, pour rendre exactement sa pensée, presque frivole. Par là, on s'explique pourquoi il traite les problèmes de Vaiçālī avec une désinvolture très distinguée, mais déconcertante, soutenant comme il le fait, à deux pages de distance, deux opinions qui ont bien l'air d'être contradictoires. Par le fait, un système fortement lié se cache sous ce désordre extérieur.

Minayeff établit, en effet, que la plus grande partie des dérogations de Vaiçālī sont condamnées par le texte actuel du Vinaya, [1] — ce qui est l'évidence même, si les dérogations sont fidèlement définies dans le Culla ; mais il croit que, « même si on admet qu'il n'y a pas dans le Vinaya d'interdiction spéciale pour toutes les nouveautés

---

pātuṁ etc., redigiert worden wäre, müsste aller Wahrscheinlichkeit nach an den betreffenden Stellen anders aussehen als der uns erhaltene Vinaya ». — Voir ci-dessous 68, n. 4, 294, n. 2, p. 92, n. 1.

(1) *Recherches*, p. 53.

de Vaiçālī », cette assertion hypothétique ne peut néanmoins servir de preuve à l'ancienneté du Vinaya, car, « dans le texte actuel, il y a une foule de concessions et de prescriptions justifiant parfaitement en principe tous les penchants coupables de la confrérie de Vaiçālī. Il n'est pas un tribunal sévère, ayant entre les mains le texte actuel du Vinaya, qui entreprit de prouver la culpabilité de beaucoup des nouveautés de Vaiçālī, ou se résolut à les repousser comme des pratiques inconciliables avec l'esprit du Vinaya ».

En d'autres termes, ou bien les nouveautés de Vaiçālī sont condamnées, du moins pour le grand nombre, par le texte actuel du Vinaya, ou elles ne le sont pas. Si elles le sont, l'argument de M. Oldenberg tombe ; car on pourra soutenir que les dispositions du Vinaya qui les condamnent ont été rédigées après Vaiçālī. Minayeff démontrera donc qu'elles sont condamnées. Exemple : La règle qui défend toute provision (Pāc. XXXVIII) défend la provision de sel (première nouveauté de Vaiçālī), et « si la règle du Prātimokṣa ne dit rien du sel, s'ensuit-il de là que le Prātimokṣa existât déjà avant l'apparition des nouveautés de Vaiçālī et que ce soit pour cela que ses règles ne parlent pas du sel ? [1] »

---

(1) Minayeff a-t-il le droit de tenir pour « risquée » la thèse suivant laquelle l'absence, dans le Vinaya, des formules qui résument les nouveautés, la non-mention de ces « cris de guerre » (sauf *jātarūpa)*, ou, pour parler plus exactement, l'ignorance complète où seraient les rédacteurs du Vinaya des objets de cette discussion, *démontre* péremptoirement l'antériorité du Vinaya par rapport aux nouveautés de Vaiçālī ?

En principe, l'argument *a silentio* n'est démonstratif que si l'on connaît, dans le détail, le contexte des événements, la psychologie des écrivains, l'histoire des livres.

Mais si vous en jugez autrement et répondez : « Oui, à notre avis, car si le Suttavibhaṅga était postérieur à la discussion sur le sel on y aurait fait mention du sel ; — cette controverse, origine d'un schisme capital, et ' aussi importante pour l'histoire du Bouddhisme que la controverse de l'Arianisme le fut pour l'histoire chrétienne [1] ' , valait bien la peine d'être mentionnée » ; — alors, non seulement Minayeff reconnaîtra qu'il n'y a pas dans le Vinaya d'interdiction spéciale pour toutes les nouveautés de Vaiçālī, mais il adoptera la seconde branche du dilemme. Les nouveautés de Vaiçālī ne sont pas condamnées dans le Vinaya actuel, en ce sens que, s'il s'y trouve des règles qui les atteignent, il s'y trouve aussi des dispositions qui

---

Le Mahāparinibbānasutta et le Culla XI signalent la procédure du *brahmadaṇḍa*, que le Vinaya ignore : dira-t-on que le Vinaya est antérieur au Mahāparinibbāna ?

D'ailleurs, il est toujours facile d'opposer raisonnement à raisonnement. La Communauté croit savoir (le Culla XII en est la preuve) que les Vajjiputtakas ont imaginé de faire provision de sel et ont soutenu l'opinion du « sel dans la corne ». Toute la Communauté, occidentaux, orientaux, méridionaux, a été secouée par cette controverse. Et M. Oldenberg argumente : si le Vinaya, dans son état actuel et dans son ensemble (fors le Parivāra), n'était pas antérieur aux événements de Vaiçālī d'un nombre suffisant d'années pour assurer son caractère sacré, il se serait trouvé certainement des faussaires pour y introduire quelque allusion au *sel dans la corne*. — Mais, dirons-nous, le Vinaya, aux yeux de tous, est proto-canonique et « pré-vésālien » ; toute allusion au sel dans la corne eut constitué un anachronisme flagrant, et il faut bien prêter aux rédacteurs du Vinaya un minimum d'esprit critique.

Mais cette discussion *ad hominem* ne paraît pas propre à trancher la question, loin de là.

(1) Nous reviendrons sur cette appréciation de Vin. T., I. p. XXI.

trahissent le même esprit de non-ascétisme et confirment mon impression que les règles, contraires aux nouveautés, ont été rédigées après Vaiçālī : « L'esprit du Vinaya actuel, [encore que modifié par le triomphe postérieur de l'ascétisme], n'est pas inconciliable avec beaucoup des nouveautés de Vaiçālī..... Dans le Vinaya, divers emplois sont établis dans la communauté pour recevoir en présent, conserver, partager aussi bien les habits que la nourriture. La communauté a le droit de propriété mobilière et immobilière ; la propriété mobilière peut aussi appartenir à un moine isolé », — ce qui est pour le moins en opposition avec les coutumes communistes que l'on s'est plu à attribuer à l'ancienne fraternité [1].

Par cette volte-face et cette contradiction, au moins apparente, Minayeff, fournit à M. Oldenberg l'occasion d'un facile succès [2].

Je dis apparente, parce que la contradiction n'est pas le fait de Minayeff, mais le fait du Vinaya. Le Pātimokkha défend la provision de nourriture, mais le Mahāvagga permet toute espèce de provisions, médicaments de toute nature, à commencer par les racines médicinales. Le religieux ne peut pas accepter de monnaie, mais il peut avoir un dépôt d'argent chez un laïque « qui lui rend acceptables » (*kappiyakāraka*) les achats faits avec cet argent [3]. De même le couvent possède des halles à provision, « store houses », qui sont des *kappiyabhūmis*, des *kappiyakuṭīs*, et rendent licites les aliments conservés, sel, huile et riz [4].

(1) Voir Vinaya Texts, I, p. 18.
(2) Buddh. Studien, p. 623, cité ci-dessous p. 64, n. 1.
(3) M. Vagga, VI. 34, 1.
(4) M. Vagga, VI. 33.

Il en est de même pour beaucoup d'autres points sur lesquels la vigueur du Pātimokkha est affaiblie ou énervée. On sait de reste que le Pāt. lui-même comporte des exceptions ; une des plus notables est celle de Nissaggiya XXIII qui permet de conserver pendant sept jours les « médicaments » principaux, ghee, beurre, huile, miel et mélasse.

Ne nous étonnons donc pas de lire dans les Recherches, p. 53, le contraire de ce que nous lisons p. 55 [1]. Dans le premier passage, Minayeff se place au point de vue des Pères du Concile, armés du Prātimokṣa, et il condamne avec eux, non sans une réprobation plaisamment simulée, cette abominable pratique de la provision de sel, « violation flagrante des vœux de pauvreté ». Dans le second, il observe que, pour le lecteur du Mahāvagga, la provision de sel n'est qu'une des multiples et licites dérogations aux lois de l'ascétisme rigide.

L'examen des « nouveautés » nous permettra peut-être de nous former une opinion personnelle sur le problème. Ce qui précède suffit, espérons-nous, pour laver Minayeff du reproche d'inconséquence.

Les points de Vaiçālī peuvent être groupés en deux catégories.

I. Dérogations relatives à l'organisation monastique, *āvāsakappa* (**1**), *anumati* (**5**), *āciṇṇa* (**6**).

II. Dérogations relatives à la discipline : nourriture, *siṅgiloṇakappa* (**1**), *dvaṅgula* (**2**), *gāmantara* (**3**), *amathita* (**7**) ; boisson, *jalogi* (**8**) ; literie, *adasaka-nisīdana* (**9**) ; loi de pauvreté, *jātarūparajata* (**10**).

---

(1) « wer dessen Ausführungen S. 53 liest, wird doch das Gegenteil von dem finden, was derselbe Gelehrte zwei Seiten später sagt ». Oldenberg, loc. cit.

1. 4. *Āvāsakappa* ou « pratique de la demeure ». « Il est permis à plusieurs couvents (ou demeures) qui se trouvent dans la même ' paroisse ', de tenir des *uposathas* distincts [1] ». Comparer M. Vagga, II. 8. 5 : « A cette époque, deux salles d'Uposatha avaient été instituées dans une certaine paroisse. Les bhikkhus s'assemblèrent dans l'une et l'autre salle, parce que [les uns] pensaient : « l'Uposatha sera tenu ici », [et les autres] : « l'Uposatha sera tenu là ». On raconta la chose à Bhagavat, qui dit : « Que personne n'établisse deux salles d'Uposatha dans la même paroisse...., j'ordonne la suppression de l'une des deux et je veux que l'Uposatha soit tenu [seulement] dans une place ».

Le M. Vagga désignerait ici la thèse hérétique par son nom technique qu'il ne viserait pas plus clairement la quatrième « innovation » de Vaiçālī, telle du moins que la définit le Culla [2].

5. *Anumatikappa*, ou « pratique de l'approbation ». « Il

(1) D'après Kern (Gesch., II, p. 252). Culla : *kappati sambahulā āvāsā samānasīmā nānuposathaṁ kātuṁ ti.* — Vinaya Texts : « Circuit-license : Is it allowable for a number of Bhikkhus who dwell within the same circuit, within the same boundary, to hold separate uposathas ».

L'Uposatha est la cérémonie bi-mensuelle au cours de laquelle, *tous* les moines de la « paroisse » étant réunis, on lit le Prātimokṣa. Les limites de la « paroisse » sont fixées par une décision solennelle des religieux résidant dans tel ou tel endroit. (Voir Kern, Gesch. II p. 49-53). Il faut être au moins deux pour tenir Uposatha.

(2) Interprétation des Dharmaguptas : « Dans le temple, outre les actes réglementaires, les novateurs en accomplissaient d'autres » (?) (On sait que temple = vihāra = couvent). — Voir Minayeff, p. 49. — Les Mahīçāsakas ne mentionnent pas, semble-t-il, l'āvāsakappa. Pour les Sarvāstivādins, voir l'Appendice.

est permis à un Saṁgha qui n'est pas en nombre d'accomplir un acte ecclésiastique, en disant : nous ferons consentir les [autres] bhikkhus quand ils viendront [1] ». Les Pères condamnent la proposition d'après M. Vagga, IX. 3. 5 qui définit l'acte d'un Saṁgha « incomplet ». La règle veut, non seulement que les bhikkhus absents aient envoyé leur adhésion, mais encore qu'aucun membre présent n'exige qu'on les attende. Non seulement elle atteint la nouveauté en question, mais elle prévoit un cas plus compliqué.

Même conclusion que pour le paragraphe précédent.

6. *Āciṇṇakappa :* « Il est permis de suivre le précédent du précepteur et de l'instructeur [2] ». — « Oui, répond le thera, la pratique du précédent est permise dans certains cas ; dans d'autres, elle est défendue ». La proposition des Vajjiputtakas est rejetée, sans qu'aucun texte soit allégué, comme contraire au Dharma-Vinaya.

MM. Rhys Davids et Oldenberg expliquent comment l'*āciṇṇakappa* est tantôt admis, tantôt défendu : « that is, of course, according as the thing enjoined is, or is not, lawful ».

---

(1) *kappati vaggena saṁghena kammaṁ kātuṁ āgate bhikkhū anujānessāmā ti.* — « Is it allowable for a Saṁgha which is not legally constituted to perform an official act on the ground that they will afterwards obtain the sanction of such Bhikkhus who may subsequently arrive ? ». — La confession peut être commencée avant que le Saṁgha soit en nombre.

Pour les Sarvāstivādins, voir l'Appendice ; les Dharmaguptas s'accordent avec le Culla ; les Mahīçāsakas : « Nach Vollziehung des Karma andere herbeirufen um die Entscheidung zu hören » (Schiefner), ou bien : « Dans l'accomplissement du Karma, appeler ensuite isolément les autres pour entendre ».

(2) *kappati idaṁ me uppajjhāyena ajjhāciṇṇaṁ idaṁ me ācariyena ajjhāciṇṇaṁ taṁ ajjhācaritum.*

Minayeff rappelle, avec beaucoup d'à propos, « cette règle d'Āpastamba d'après laquelle le brahmacārin doit en tout se soumettre au précepteur, sauf dans les actions entraînant excommunication ».

Peut-être la question est-elle en effet de savoir si l'autorité du maître, de l'*upādhyāya* auquel ressortit la doctrine, de l'*ācārya* qui règle la discipline [1], sera dans le Saṅgha aussi prépondérante que parmi la foule des ascètes hérétiques. Cette question, à première vue, ne peut se poser que si la Communauté est ignorante des règles petites et très petites et des subtilités doctrinales. L'histoire des sectes démontre cependant l'importance attachée à l'avis du maître immédiat, même à l'époque historique, quand il y a des Vinayas et des Abhidharmas [2].

D'après les Dharmaguptas, les Vajjiputtakas croient qu'on peut justifier sa conduite en alléguant que « cela se fait de temps immémorial ».

D'après les Mahīçāsakas : « Continuer à s'occuper de ce

---

(1) Notre glose est peut être aventureuse. Voir Vinaya Texts, I. p. 178, II. p. 18 ; Chavannes, Religieux Eminents, p. 140, n. 3 ; Barth, I-tsing, p. 7 (J. des Savants 1898) : « Deux maîtres : l'un pour lui inculquer l'enseignement théorique des vérités de la foi et veiller à son instruction religieuse (upādhyāya), l'autre pour lui apprendre les règles qu'il devait observer dans la pratique et pour être son directeur de conscience (ācārya) ». — Mais voir Kern, Man. p. 84, tutor, professor. — Diverses fonctions, *pāṭhācārya*, etc., M. Vyut. § 270.

(2) Je crois que Minayeff (p. 207) a tort de lier formellement à l'*ācinṇakappa* un des cinq points *(vastu)* à la discussion desquels Vasumitra et Bhavya rapportent l'origine du grand schisme. Il est cependant à noter que le Mahābodhivaṅsa, p 96, oppose, à l'occasion du deuxième concile, la doctrine des « presbytres » *(theravāda)* à la doctrine des maîtres *(ācaryavāda)*.

que l'on avait l'habitude de faire avant de devenir religieux. Certaines occupations furent déclarées licites ; d'autres furent défendues ».

II. 1. *Siṅgiloṇakappa* (çṛṅgi-lavaṇa), ou « pratique du sel dans la corne ». « Il est permis de conserver du sel dans une corne en se disant : je [le] mangerai, quand il n'y aura pas de sel [1] ». La proposition est condamnée en vertu de Pācittiya XXXVIII : « Quiconque prend des aliments qui ont été conservés (*saṁnidhikāraka*) [2], que ces aliments soient des *khādaniyas* ou des *bhojaniyas* [3], est coupable.... »

Le problème se présente ici sous un aspect sensiblement différent.

Sur la foi de M. Oldenberg qui ne signale pas la chose [4], je ne croyais pas que le Vinaya pāli traitât de la

(1) *kappati siṅginā loṇam pariharituṁ yattha aloṇakaṁ bhavissati tattha paribhuñjissāmīti.* — Kern : « . . . . afin de l'employer plus tard, quand on aura pas de sel sous la main ». — « Horn-salt-license : . . . . with the intention of putting it into food which has not been salted ».

(2) M. Vyut. § 260. 34 *saṁnidhīkāraḥ* et *saṁnidhīkakāraḥ*, 245. 363 lire *saṁnidhikāraḥ* — La forme la plus abrégée et, à ce que croit Minayeff, la plus ancienne de Pāc. XXXVIII est fournie par M. Vyut. § 261. 42 : *saṁnihitavarjana.* (Voir ci-dessous p. 86).

(3) Aliments durs et mous. Sur la valeur de ces deux termes, voir Vinaya Texts, I, p. 39, n. 5.

(4) On voit combien est dangereux l'argument *a silentio !*

« Eine Pācittiyaregel (38) beispielsweise verbietet vorratsweise aufbewahrte Speisen zu geniessen. Nun wurde von Einigen behauptet, dass doch die Aufbewahrung von Salz zulässig sei, und dies war eine der Streitpunkte in den erbitterten, durch die ganze buddhistische Welt berühmt gewordenen Kampfen von Vesālī : dürften wir da nicht erwarten, dass wo nicht der Wortlaut jener Regel selbst so doch mindestens die Erweiterungen, die Zuthaten

provision de sel ; et, me reportant aux sources tibétaines, j'avais relevé quelques détails intéressants : « Le Bouddha, dit M. Rockhill [1], permit de conserver du sel dans certains cas : il faut se servir, à cet effet, d'une boite munie d'un couvercle ». — Alors que le Pāc. LX condamne le moine qui cache l'écuelle à aumônes..... la coupe à boire (*phor-bu*) d'un de ses frères, le Vibhaṅga (ad loc.) substitue au mot *phor-bu* l'expression *tshva-khug* que M. Rockhill traduit : « salt horn » [2].

On pouvait, d'après ces données tibétaines et Sarvāstivādins, conclure que le verdict de Vaiçālī était resté lettre morte, du moins dans une partie de la Communauté, et expliquer ainsi le silence du Vinaya pāli sur la provision de sel.

Heureusement le M. Vagga, à défaut du Pātimokkha, est très circonstancié sur la question qui nous occupe, et il semble donner si parfaitement raison aux Vajjiputtakas qu'on en demeure interdit.

Le M. Vagga VI. 3 énumère une série de racines médicinales (gingembre, hellébore, etc.) dont on peut faire provision pour la vie durant, à l'effet de rendre plus

---

jener eben beschriebenen Art auf die Frage des Salzes irgendwie eingegangen wären, hätten nicht eben Regel und Erweiterungen zur Zeit des Konzils von Vesālī bereits fertig vorgelegen ? ». (Buddh. Studien, p. 632). — Voir M. Vagga VI. 8.

(1) Dulva, Vol. X, fol. 290 apud Rockhill, Life, p. 172.

(2) Cfr. Revue de l'histoire des religions, 1884, IX, p. 175 (Bhikṣuṇī-Prātimokṣa, Pāc. 52 = 60).

Par malheur, je ne vois pas que *khug* signifie *corne* ; c'est plutôt un réceptacle facile à porter, quel qu'il soit d'ailleurs ; soit donc *lavaṇapātalika*, Salzbeutel (M. Vyut. 273. 68). — Voir Çarad Candra Dās, Tib. Dict. p. 146.

digestibles les aliments durs et mous. On ne peut d'ailleurs s'en servir que quand on est malade.

Au § VI. 8 sont énumérés, à titre de médicaments, cinq espèces de sel : « sel de mer, sel noir, sel gemme, sel de cuisine, sel rouge et tout autre sel qu'on emploie comme médicament ». On peut en faire provision « pour la vie durant », on peut en faire usage comme il a été dit des racines.

Enfin, le § VI. 40 spécifie que les « aliments » dont on peut faire provision pour la vie durant, littéralement « qu'on peut manger à n'importe quel moment durant la vie » [1], ne rendent pas licites les aliments auxquels ils sont mêlés au delà du terme fixé pour ces mêmes aliments [2].

Le Vinayakṣudraka tibétain, définissant l'hérésie des Vajjiputtakas, parle de sel « consacré pour la vie » ; mais le mot sanscrit qui correspond à « consacré » (*byin-gyis-brlabs-pa*), à savoir *adhiṣṭhita*, peut avoir un

(1) Les traducteurs des Vinaya Texts (II. p. 144) remarquent : « What this refers to is unknown to us ». — Je crois qu'il faut rapprocher la loi qui permet de faire provision de sel, etc., pour la vie, de celle qui autorise l'emploi des cinq *bhaiṣajyas* (ghee, beurre, huile, miel, mélasse) *en dehors du temps* (M. Vagga VI. 1. 5).

On peut prendre les *bhaiṣajyas* à toute heure du jour, quand on est malade et quand on ne l'est pas. Bhagavat, ayant laissé passer l'heure du repas, se fait préparer les aliments et les boissons dits *akālakas* (Divyāv. p. 130, *akālakhādyakāni*, *akālapānakāni : ghṛtaguḍaçarkarāpānakāni)*. — *akālaka*, Mhv. I. 306. 14 = *akāḷaka* (sans grain noir), comme l'observe M. Senart.

(2) On peut conserver du ghee, beurre, etc. (les cinq *paṭisāyaniya bhesajja*) pendant 7 jours ; en y mêlant de l'hellébore (qu'on peut garder en provision toute sa vie) on ne rend pas licite le ghee du huitième jour.

Voir M. Vyut. § 230. 75 et suiv.

sens moins précis : il s'agit, en tous cas, d'une provision *yāvajjīvikam* [1].

D'autre part, les boîtes en os, en ivoire, en *corne*, etc., sont autorisées pour la conservation des onguents (*añjana*) [2].

Il est donc licite de conserver du sel, et on ne voit pas que la « corne », permise pour les onguents, compromette la sainteté de cette pratique [3]. Tout au plus peut-on se demander s'il est permis d'en faire usage quand on est bien portant. Mais rien n'indique que les theras se soient posé cette question, plutôt subtile. Qui est malade, qui est bien portant ?

On aboutit donc à cette constatation, étrange à première vue, que la première nouveauté, *siṅgiloṇa*, défendue implicitement par le Pātimokkha [4] est autorisée par les Khaṇḍakas.

L'explication des Dharmaguptas (7e nouveauté) et des Mahīçāsakas (1re nouveauté), présente cette particularité qu'elle ignore la corne : « Mêler [la nourriture] avec du sel et du gingembre (= *çṛṅgavera*), à l'effet de tourner la loi qui déclare impurs les aliments vieux ou conservés jusqu'au lendemain » [5]. — « Employer le sel

(1) Voir Appendice. — Cp. le *naityaka* de M. Vyut.

(2) M. Vagga, VI. 12. 1.

(3) Toutefois la boîte à aiguilles en corne est défendue, Pāc. 85. — Voir M. Vyut. § 273. 68, *lavaṇapatalikā*, 82, *çṛṅgalika (?)*.

(4) On se souvient que le sel, défendu aux *brahmacārins*, permis aux *vānaprasthas*, était prohibé dans l'une des cinq thèses de Devadatta (D'après le Dulva, Rockhill, Life p. 87, Udānavarga, p. 204, et Wassilieff, p. 56).

(5) Le traducteur nous dit : « Salz mit Ingwer mischen.... » Mais il est certain que le gingembre joue ici le même rôle que le sel. Il est au nombre des « médicaments » qu'on peut garder la vie durant, M. Vagga, VI. 3.

pour conserver les aliments dans la nuit et les manger ensuite. »

Ces pratiques sont formellement défendues, ainsi que nous l'avons vu, par le M. Vagga [1]. Elles ne sont pas visées par l'explication du Culla, comme l'indique l'expression *yadā aloṇakam bhavissati*. Il n'est pas impossible, toutefois, qu'elles correspondent à la notion première du *siṅgiloṇa*, « gingembre et sel ».

2. *Dvaṅgulakappa*, pratique des deux doigts. — « Il est permis de prendre des aliments en dehors du temps, [le moment où] l'ombre [est] de deux doigts [étant] passé » [2]. Thèse condamnée en vertu de Pāc. XXXVII, par lequel il est défendu aux moines, comme aux ascètes en général, de manger en dehors du temps [1]. Reste à savoir quel

---

(1) Ci-dessus p. 70, n. 1.

(2) *kappati dvaṅgulāya chāyāya vītivattāya vikāle bhojanam bhuñjitum*. — Kern : « prendre de la nourriture après l'heure permise (après midi) quand l'ombre est plus longue que deux pouces ». — Minayeff : « Le bhikṣu pouvait prendre son repas à certains moments déterminés par la mesure de l'ombre qui se détachait de lui, c'est-à-dire que ces moments étaient indiqués par une sorte de cadran solaire. Les hérétiques disaient que si cette ombre dépassait de deux doigts la longueur fixée par la loi, on pouvait néanmoins accepter de la nourriture ». — Vinaya Texts . . . « to eat the midday meal beyond the right time, provided only that the shadow has not yet turned two inches ».

L'ombre de deux doigts est peut-être l'ombre qui se détache de l'homme, à midi, au solstice d'été, par 25° de latitude. On aurait donc *dvaṅgulāya chāyāya vītivattāya* = *majjhantike vītivatte* = [le moment] où l'ombre est de deux doigts [étant] passé = midi étant passé.

(3) *vikāle* . . . — *akālabhojana*, M. Vyut. § 261. 41 ; *vikālabhojanavirati*, ibid. § 268. 8.

est le temps légal. Les Vajjiputtakas, si je comprends bien la glose du Culla, ne croient pas pécher contre la règle de l'*akālabhojana* en mangeant après midi, mais, d'après le Vibhaṅga, *vikāla* = « depuis que midi est passé jusqu'au lever du soleil ».

Il est remarquable que la source pālie soit isolée dans cette interprétation de la « pratique des deux doigts » [1]. On ne peut que soumettre au lecteur quelques références difficiles à utiliser [2]. Il semble bien toutefois qu'il s'agisse ici d'une petite quantité de nourriture.

---

(1) Mahīçāsakas : Die Speise mit zwei Fingern rühren, d. h. wenn nach beendigten Mahl, das nur einmal täglich statt finden darf, Speise noch sich darbietet, diese geniessen, indem man dieselbe mit zwei Fingern umrührt, dadurch wird das Verbot die Speise zu verderben übertreten » (Tar. p. 288). — Cette défense de gâter la nourriture doit s'entendre de la défense de manger la nourriture conservée, voir le Pāc. XXXVIII de Beal, Catena, p. 224 : « eat spoiled or sour food », correspondant à *sannidhikāraka* du pāli.

Sarvāstivādins : « faire deux doigts d'aliments des deux espèces *anatiriktas* » (*akṛtaniriktakhādana*, M. Vyut. § 261. 38). [La syntaxe de la phrase tibétaine est fort obscure ; = *akṛtaniriktabhojanīyakhadanīyadvyaṅgulaṁ kṛtvā*].

Dharmaguptas : « dérogation à la sobriété, comme si, par exemple, un moine, après un repas suffisant, oubliant la règle de la bonne conduite, se mettait à prendre avec deux doigts et à manger la nourriture restante » (Minayeff, p. 45).

(2) Mahābhāṣya ad Pāṇ. 3. 4. 51. *dvyaṅgulotkarṣaṁ khaṇḍikān chinatti* = il coupe des morceaux de la longueur de deux doigts. — M. Vyut. § 281. 132 dans un contexte intéressant : *na golomakaṁ keçaç(?) chedayet*, *muṇḍanā*, *dvyaṅgulavartaḥ*, *pratibalo bharati*, *ā trayāt*, *sātisāro bhavati* (130. 135). — *dvyaṅgulaprajñā strī*, femme idiote ou d'intelligence très mince, Therīgāthā 60, Mhv. III. 391. 19 D'après le commentaire des Therīg., les femmes sont si

3. *Gāmantarakappa*, pratique d'un autre village. — « Il est permis, après avoir mangé, de prendre des aliments [*bhojaniya*] qui ne soient pas le reste [du repas] (*anatiritta*), en se disant : je vais dans un autre village. » Condamné en vertu de Pāc. xxxv : « Le bhikkhu qui, après avoir mangé, prendra des aliments *bhojaniya* ou *khādaniya*..... » [1].

---

idiotes que, passant leur vie, dès l'enfance, à cuire le riz, il leur faut, pour savoir si le riz est cuit, le retirer de l'eau et l'écraser avec deux doigts. (Windisch, Māra und Buddha, p. 136 ; référence indiquée par Senart). Explication ingénieuse.

Comp. l'emploi de *caturaṅgula*, Karuṇāpuṇḍarīka, 120. 34 *nāsti ... caturaṅgulapramāṇaṁ yat tathāgatakāyena na sphuṭam ... ;* 100. 27 *ye kāṣāyam abhilaṣeyur antaçaç caturaṅgulam api sarve te 'nnapānasaṁpannāḥ...*

(1) La loi Pāc. xxxv, d'après le Vibhaṅga, se divise « historiquement » en deux parties. Premier texte : « *yo pana bhikkhu bhuttāvī pavārito khādaniyaṁ vā bhojaniyaṁ vā khādeyya vā bhuñjeyya vā, pācittiyam ti :* « Il est défendu de manger après avoir été rassasié ». Aucune mention d'*anatiritta*. Deuxième texte, complet : « Je permets aux malades et aux non malades de manger [les aliments] *atiritta* », ce qui reste dans l'écuelle ; et la loi fut complétée par l'addition du mot *anatiritta* qui en restreint la portée.

Je crois rendre fidèlement le texte en traduisant les deux mots *bhuttavī pavārito* par la seule expression « après avoir mangé ». Comme M. Kern me le fait remarquer, *pavāreti* = *saṁpavāreti* (mal traduit par Childers : to cause to refuse, comme il est dit Vinaya Texts ad M. Vagga I. 8. 4), lequel est voisin de *saṁtappeti*. Voir M. Vagga I. 22. 15 ; Lalita 66. 16 *khādanīyena saṁtarpya saṁpravārya ;* de même Mhv. III. 142. 3, 14 ; Rām. II. 77. 15 *bhojyeṣu .. vastreṣu ... pravārayati.*

Pavāreti ne signifie pas inviter (*nimanteti*), voir Vibh. ad Pāc. xxxv, ... *nimantetvā bhojesi . bhikkhū bhuttāvī pavāritā* ... (xxxv. 1. ligne 3) ; *pavārito* ne signifie pas « ayant été invité et

Les aliments *khādaniya* ne seraient pas visés par le *gāmantarakappa*.

Des explications du Vibhaṅga, il s'ensuit que, dès qu'on a mangé, fût-ce avec la pointe d'un brin d'herbe, des aliments offerts dans une maison, ou que l'hôte vous a invité à manger, il est défendu d'aller quêter de nouveaux aliments (*anatirikta*) dans une autre maison : on ne peut manger que le reste (*atirikta*) de la première offrande [1].

Que faut-il entendre par les mots : « *gāmantaraṁ gamissāmīti* » ? Les Vinaya Texts traduisent : « on the ground that he is about to proceed into the village ». Cette interprétation, bien que ce soit celle de Childers [2], ne paraît pas très cohérente. MM. Kern et Minayeff nous

---

ayant refusé » (comme Vinaya Texts, I. p. 39 : when he has once finished his meal [*bhuttāvī*], though still invited (to continue eating) [*pavārito*], et III. p. 398 « who has once finished his meal and has refused any more »), car Vibh. Pāc. xxxv. 3. (l. 7) *abhuttavinā kataṁ hoti, bhuttāvinā pavāritena āsanā vuṭṭhitena katam hoti.*

Mais, en fait, tout nouvel aliment est *anatiritta*, non restant, soit que le moine ait mangé et ait été rassasié (*pavārita*) dans une maison, soit qu'il ait refusé les aliments qu'on lui offrait (*abhuttāvin*). S'il se lève, pour partir, quand l'hôte met encore des vivres à sa disposition, il ne peut pas recevoir ailleurs de nouveaux aliments. D'où la notion de *refuser* introduite par le commentateur dans la loi Pāc. xxxv ; notion à tort localisée dans le mot *pavārita*.

(1) D'après Vinaya Texts I. p. 39, n. 1. Le bhikkhu bien portant, quand il a fini le repas, ne peut pas manger ce qui reste dans l'écuelle. — Mais voir ci-dessus, p. 74, n. 1.

(2) Childers, s. voc. : « *gāmantaram gacchati* seems to mean merely to go as far as the village » ; mais « *gamantaram* seems to mean the distance between a monastery and the nearest village or between to adjacent villages. »

semblent avoir vu plus juste : « à raison du voyage d'un village dans un autre ». Mais, pour le reste, Minayeff manque de précision [1].

Les Mahīçāsakas et les Sarvāstivādins divergent.

D'après le compte des premiers, la troisième nouveauté se formule ainsi : « manger une seconde fois après s'être levé avant le repas » (et, dès lors, d'après le Vibhaṅga, la nourriture est *anatirikta* ; par conséquent défendue par Pāc. xxxv) [2] ; et la quatrième : « manger en quittant le village » [3]. D'après Wassilieff, on trouve la condamnation de ces deux points dans l'explication des termes *akṛtaniriktakhādana* et *gaṇabhojana* [4].

Les Sarvāstivādins ont une thèse qu'on peut appeler du « chemin » (*addhānagamana*), et qui comporte le « repas en troupe ». C'est leur cinquième nouveauté : « Manger [5], s'étant rendus à un yojana et demi [du couvent ? ?] et s'étant réunis, est permis en vertu du chemin. » C'est

---

(1) Minayeff « .. considérer comme permise la *superfluité* dans la nourriture à raison du voyage... ». Il semble qu'il y ait méprise sur le mot *atirikta*.

Dérogation à la loi d'*anatirikta* (nourriture apportée de la maison où on a mangé), VI. 18.4 (en raison d'*āpad*), rapportée VI. 32 ; dérogation maintenue VI. 24. (miel et lait au riz permis avant un « diner en ville » ; riz au lait défendu).

(2) *bhuttāvinā pavāritena āsanā vuṭṭhitena kataṁ hoti .... etaṁ anatirittaṁ nāma ; ... bhuttāvinā pavāritena āsanā avuṭṭhitena kataṁ hoti .... etaṁ atirittaṁ nāma.*

(3) « Zum zweitenmal essen nachdem man sich vor (von ? ?) dem Mahle erhoben », « essen indem man Dorf verlässt ». (Tār. p. 288).

(4) M. Vyut. § 281. 38. 40.

(5) *bhojanīya.* — Voir ci-dessous Appendice.

abuser, par un voyage fictif, de la loi Pac. XXXII qui permet le *gaṇabhojana* à l'occasion d'un voyage [1].

Il résulte, semble-t-il, de cette comparaison, que l'explication pâlie du *gāmantara* repose sur la contamination des deux thèses que les Mahīçāsakas distinguent, car la formule suppose un « voyage », quel qu'il soit d'ailleurs, et le Pāc. XXXV porte essentiellement sur l'*anatirikta*.

7. *Amathitakappa*, ou « lait non baratté » — « Il est permis, après avoir mangé, de prendre du lait qui n'est plus à l'état de lait et n'est pas encore à l'état de caillebotte, et qui n'est pas le reste [du repas] » [2]. — Thèse condamnée en vertu du Pāc. XXXV, qui défend, comme on a vu, tout *anatirikta*.

D'après les Mahīçāsakas, « boire en dehors du temps un mélange de crème, de beurre, de miel et de miel en pierre [= sucre] ». Presque identique l'explication des Dharmaguptas. Les Sarvāstivādins se rapprochent du

---

(1) M. Barth a attiré l'attention sur la curieuse conversation dans laquelle Kāçyapa, dont nous savons l'affection pour les Dhūtāṅgas, reproche à Ānanda « la mauvaise habitude de manger en troupe » ; le *trikabhojana* s'oppose au *gaṇabhojana* (Mahāvastu, III. 48. 6, Barth, Article sur le Mhv. dans J. des Savants 1899, tiré à part, p. 28). — Pāc. XXXII ; Culla VII. 3. 13 : il y a *gaṇa* dès qu'on est plus de trois. — Sur les provisions du voyage, M. Vagga, VI. 34. 21.

(2) *kappati yaṁ taṁ khīraṁ khīrabhāvaṁ vijahitaṁ asampattaṁ dadhibhāvaṁ bhuttāvinā pavāritena anatirittaṁ pātun ti* [Lire : *khīrabhāve vijahite*]. — « Churn-license : Is it allowable for one who has once finished his meal, and has refused any more, to drink milk not left over from the meal, on the ground that it has left the condition of milk and has not yet reached the condition of curds » (That is, which is neither liquid nor solid : something apparently like buttermilk).

Culla en ce qui regarde la nature de la composition lactée (lait doux mêlé à lait aigre) ; mais, d'accord avec les Mahīçāsakas, ils indiquent aussi comme caractéristique de la nouveauté le fait de manger « hors du temps ».

D'après une tradition des Sarvāstivādins, Devadatta défendait aux religieux le lait et ses succédanés [1]. Le Bouddha, au contraire, permet les cinq produits de la vache, lait, caillebotte, ghee, « buttermilk » et beurre (M. Vagga, VI, 34. 21) [2] ; il autorise aussi le « lait au riz » (*yāgu*) avec blocs de miel, que les religieux ont cru devoir refuser (VI. 24), et qui, pris le matin, ne rend pas *anatirikta* le diner accepté, plus tard, en ville.

Il est certes difficile de se former une opinion sur cette septième nouveauté ; mais on a l'impression que les indices *anatirikta* et *akāla*, qui la rendent coupable aux yeux des theras du Culla et du Dulva, sont artificiels : la tradition ne savait plus que le lait non baratté avait passé pour illicite.

8. *Jalogi pātum.* — « Il est permis de boire de la *surā* qui, [partant] de la nature de la non-*surā*, n'a pas atteint la qualité d'être enivrante » [3]. — Thèse condamnée en

(1) Rockhill, Life, p. 87. « Not to make use of curds and milk because by so doing one harms calves ».

(2) Le contexte paraît indiquer qu'il s'agit des moines en voyage.

(3) Culla : *kappati yā sā surā asurātā asampattā majjabhavaṁ sā pātum.* — Commentaire (apud Minayeff, Prātimokṣa, p. XXXIX) : *taruṇasurāyaṁ majjasambhāram ekato kataṁ majjabhāvam asampattam* [lire °*sambhāre ekato kate*]. — Kern : « Peut-on boire du vin nouveau de palmier ? C'est-à-dire : peut-on boire cette sorte de boisson forte qui n'a pas le caractère de boisson forte et n'a pas encore acquis la nature de boisson enivrante ». — « Churn-license : Is it allowable to drink spirits which have left the condition of not being spirits [*asurātā* = *asurātvāt*], and yet have not acquired intoxicating properties .»

vertu de Pāc. LI qui défend de boire *surā* et *meraya* [1].

D'après les Mahīçāsakas, il s'agit d'une liqueur enivrante retombée en fermentation.

D'après le Dulva, « boire comme une sangsue des liqueurs enivrantes en s'excusant sur la maladie » [2].

M. Oldenberg argumente : « Le Vibhaṅga traite des diverses espèces de *surā* et de *meraya*, parle de cas où l'on ne boirait la liqueur enivrante qu'avec la pointe d'une herbe, parle de la boisson enivrante que le buveur tient pour non enivrante, et réciproquement, et d'une série de subtilités de cette nature : or il ne parle pas de jalogi » [3]. Donc le Vibhaṅga est antérieur à Vaiçālī.

Le Prātimokṣa défend de boire des boissons enivrantes. C'est une très vieille loi d'ascétisme, aussi vieille que le vin de palme ou l'eau de riz [4].

Mais qu'est-ce que boire ? qu'est-ce qu'une boisson enivrante ?

Boire, c'est mettre d'une façon quelconque la boisson en contact avec la bouche, ne fut-ce qu'avec un brin d'herbe [5] : de sorte que le *jalogi*, comme l'entend la source tibétaine (Sarvāstivādin), « boire à la façon d'une sangsue », est condamné par le Vibhaṅga.

Qu'est-ce qu'une boisson enivrante ? Toute substance qui enivre, d'après le récit rapporté dans le Vibhaṅga

---

(1) M. Vyut. § 261. 83 *surāmaireyamadyapāna* — ibid. § 230, les boissons fermentées, dont 36 *surā*, 37 *maireya*.

(2) Sic Minayeff ; voir Appendice. — *srin-bu-pad-ma* = *jalaukā*, *jalūkā*, *jalūka* (M. Vyut. § 213. 86), comparer *jalogi* ?

(3) Buddh. Studien, p. 632, note.

(4) M. Vyut. § 268. 5 *madyapānavirati*.

(5) *antamaso kusaggena pi pibati*. Même formule pour expliquer ce que c'est que manger.

(Pāc. LI) ; mais, d'après les définitions qui terminent le paragraphe, toute substance propre à fermenter (*saṁbhārasaṁyutta*) [1]. Donc le *jalogi*, d'après l'interprétation qu'en donnent le Culla et les Dharmaguptas, est visé dans le Vibhaṅga.

Mais le tribunal, sévère et juste, que Minayeff substitue en imagination aux theras présidés par Revata, ne manquera pas d'étudier le chapitre du M. Vagga (VI. 35. 6) consacré aux boissons permises ou défendues. Tandis que le Vibhaṅga énumère comme *merayas* et prohibe le jus (*āsava*) des fleurs, des fruits, du miel, de la canne à sucre (*guḷa*), parce qu'il est *saṁbhārasaṁyutta*, le M. Vagga permet la liqueur (*rasa*) des fruits, fors les grains ; la boisson préparée avec les feuilles et les fleurs, fors le *ḍāka* (« potherb ») et le *madhukapuppha* (Bassia Latifolia), et la liqueur de la canne à sucre [2].

9. *Adasakam nisīdanam*, « une natte pour s'asseoir sans frange » [3]. Ni Revata, ni Sabbakāmī ne se font renseigner ; mais la thèse est condamnée en vertu du Pāc. LXXXIX qui indique les dimensions légales de la natte [4].

---

(1) Childers remarque : *majjasaṁbhāro*, the elements of intoxication (in newly drawn toddy), opposed to *majjabhāvo*, intoxicating property (in fermented toddy or palm wine).

(2) Voir aussi M. Vagga VI. 14 sur l'huile mêlée de boisson forte.

(3) Kern (Manual) : « the use of a mat without fringes (not conform with the model prescribed) », « une natte qui n'a pas une frange [de la dimension prescrite] ». — Vinaya Texts : « Is a rug or mat (when it is beyond the prescribed size) lawful because it is unfringed ? » — La traduction « unfringed seat » peut prêter à confusion. Le Pāc. LXXXVII traite des *mañcas* et *pīṭhas*, le Pāc. LXXXIX des *nisīdanas*.

(4) Deux « coudées de Sugata » (Rockhill, R. H. R. IX. 178) en longueur, une en largeur, une de bord. D'après les Dharma-

Donc, d'après l'interprétation du Culla, les hérétiques soutenaient que « le fait de ne pas être garnie de franges rend légale une natte dont les dimensions sont irrégulières. »

D'après les Mahīçāsakas, se faire une natte de dimensions indéterminées ; il n'est pas question de frange [1].

D'après les Sarvāstivādins, la nouveauté consiste dans le mépris de la loi Nis. Pāc. xv, qui ordonne de coudre à une natte neuve un morceau d'une coudée pris à la vieille natte. Il n'est pas question de frange [2].

Il semble que ces deux interprétations divergentes de la neuvième nouveauté aient été conçues en vue des règles du Vinaya qui peuvent être appelées à la condamner. Le M. Vagga VIII. 16. 4, qui devrait jeter quelque clarté sur la question, permet une couverture aussi large qu'on veut, pour cette raison inattendue que le *nisīdana* était trop étroit. Serions-nous imprudents en cherchant un élément d'appréciation dans la tradition tibétaine relative aux cinq lois de Devadatta [3] : « Gautama porte des robes dont les franges sont coupées, nous porterons des robes avec de longues franges » ?

---

guptas, Pāc. LXXXVII, (il n'y a que 90 Pāc. dans cette liste), deux en longueur, une et demie en largeur : mais on peut la faire une demi-coudée plus longue et plus large (Beal, Catena, p. 231).

(1) D'après Wass. se rapporte à [Nis.] Pāc. xv.

(2) Voir Appendice.

(3) Voir Rockhill, Life p. 87, Udānavarga, p. 204. Cette « loi » manque dans la liste singhalaise correspondante (Culla VII. 3. 11). — Il y a d'ailleurs méprise certaine, soit dans le Dulva, soit dans la traduction de M. Rockhill, en ce qui regarde la 5ème loi de Devadatta. C'est celui-ci qui défend de vivre dans les villages, et non le Bouddha. — Vinaya Texts, III, p. 252, dernière ligne, lire : fish [and meat]... (*macchamaṁsa*).

10. *Jātarūparajata*, « Or et argent ». — « Selon toute apparence, remarque M. Oldenberg, au concile de Vesālī (soi-disant un siècle après la mort du Bouddha), la question de l'acceptation de l'or et de l'argent était le point essentiel du débat, au milieu d'une série de différences secondaires et subtiles [1] ». On dirait peut-être mieux, à notre avis, que cette question est la seule dont on puisse croire avec une relative sécurité qu'elle mit aux prises Yaças et les Vajjiputtakas. En tout cas, il est admis que le *jātarūparajata* présente ici une importance capitale.

On se rappelle l'épisode intéressant dont nous avons indiqué les traits principaux. Les novateurs sont-ils en quelque façon excusables ? Peut-on soutenir qu'ils connaissent et respectent la loi, puisqu'ils la tournent ? Ou bien, au contraire, trouvons-nous ici une preuve que, non seulement le Vibhaṅga, mais encore le Prātimokṣa, n'étaient pas, à l'époque de Vaiçālī, constitués comme ils le sont aujourd'hui [2] ?

Quand Yaças signale à Revata les « énormités » des fauteurs d'hérésie et qu'il arrive, en dernier lieu, à la question de l'or et argent, Revata ne demande pas d'explications, comme il a fait pour les huit premiers points [3].

---

(1) Bouddha, trad. Foucher², p. 349, note.

(2) Oldenberg, Buddh. Studien, p. 632, n. 3. « Nur bei dem Streitpunkte über *jātarūparajata* ist das, was die Vesālīmönche für zulässig erklärten, in Vinaya ausdrücklich als verboten namhaft gemacht. Hier also versagt unser Argument. Aber es ergiebt sich hier doch auch kein Gegenargument. Dass jene Häretiker hier etwas in der That Verbotenes einzuführen suchten und dies Bestreben dann von den Orthodoxen mit Entrüstung, unter Berufung auf den Verbotsparagraphen, bekämpft wurde, is ein durchaus glaublicher Vorgang ».

(3) De même Sabbakāmin interrogé par Revata.

Il lui suffit d'entendre ce mot tabou par excellence, « or et argent » ; et, en effet, au point de vue de Revata, qui est celui d'un docteur familier avec le Vinaya, la question n'est-elle pas d'une remarquable simplicité ?

Le Nissaggiya XVIII, invoqué par Sabbakāmin, est formel : « Tout bhikkhu qui recevra de l'or ou de l'argent, ou le fera recevoir par quelqu'un, ou le fera conserver en dépôt..... » — Les Nis. XIX et XX défendent toute relation avec la monnaie, l'achat et la vente [1]. — Le Nis. X est encore plus précis. Il spécifie que, si on offre à un moine de l'argent pour s'acheter des robes, le moine désignera un laïc fidèle, « l'homme qui tient l'*ārāma* en ordre », par exemple, « auquel l'argent peut être remis et qui veillera à l'achat, à la confection des robes [2] ». Pour quelque motif que ce soit, le moine ne peut recevoir de l'argent.

Que voilà bien une question « dure et mauvaise », et combien il est vraisemblable que les moines de Vaiçālī aient eu connaissance des Nissaggiyas et les aient répétés pieusement à chaque phase de la lune ! Or, non seulement ils acceptent l'or et l'argent, mais ils ne considèrent pas les espèces monnayées comme le bien indivis de la Communauté : ils les partagent entre eux.

Tout devient clair, les choses du moins se suivent avec une apparence de logique, quand on examine cette histoire du point de vue de Minayeff. Si la Communauté,

---

(1) M. Vyut. § 260. 21-23.

On sait que la liste des Naiḥsargikas de la M. Vyut. (§ 260) correspond à celle du Pātimokkha. L'ordre est le même pour les 22 premiers termes. — Voir G. Huth.

(2) M. Vyut. § 260. 12, *preṣaṇa*.

pour des raisons qu'il ne nous appartient pas d'éclaircir, n'avait pas encore formulé de loi précise sur la monnaie, l'erreur des Vajjiputtakas, leur attitude arrogante, leurs brigues, leur lutte, leur condamnation et l'importance qu'elle parait avoir eue, tout cela serait moins extraordinaire.

« L'or et l'argent sont contraires à l'esprit de détachement des ascètes en général ». Aussi Yaças dénonce-t-il aux pieux laïcs les Vajjiputtakas, tout autant comme réfractaires à la discipline religieuse que comme violateurs du code de Çākya : « Ils ne sont ni des Samaṇas ni des fils de Sakya [1], ces prétendus moines qui acceptent de l'argent ».

On peut, dans le même esprit, attribuer une portée précise à un des discours que Yaças tient aux laïcs pour justifier ses remontrances (XII. 1. 4). Il s'agit d'un entretien, d'ailleurs inconnu dans les autres sources, que le Bouddha est sensé avoir eu avec Maṇicūḍaka. Ce personnage fictif n'est qu'un doublet de Yaças. Un jour, raconte celui-ci, Maṇicūḍaka protesta contre des officiers royaux qui disaient : « L'or et l'argent sont permis aux religieux fils de Çākya » ; puis, allant trouver le Bouddha, il lui raconta ce qu'il avait entendu dire de la Congrégation, ce qu'il avait répondu : « En soutenant ce que j'ai soutenu, demanda-t-il au Maître, ai-je parlé suivant la parole de Bhagavat, loin de l'accuser inexactement [d'une doctrine qu'il n'enseigne pas] ? Ai-je parlé suivant le Dharma, loin qu'il y ait quelque chose de blâmable dans mes discours, thèses principales et accessoires relatives aux

(1) M. Vyut. § 278, *abhikṣu*, *açramaṇa*, *açākyaputrīya*.

devoirs des religieux ? [1] ». On devine la réponse que Yaças prête à Bhagavat.

---

(1) *kacc' āhaṁ bhante evaṁ vyākaramāno vuttavadī c'eva bhagavato homi* [,] *na ca bhagavantaṁ abhūtena abbhacikkhāmi* [;] *dhammassa vā anudhammaṁ vyākaromi, na ca koci sahadhammiko vādānuvādo gārayhaṁ ṭhānaṁ āgacchati.* (Voir le passage strictement parallèle, M. Vagga VI. 31. 4. La seule différence est que le sujet est au pluriel, et qu'on lit *dhammassa ca* au lieu de *vā*).

Je m'écarte avec regret de la traduction des Vinaya Texts : « Now am I, Lord, in maintaining as I did, one who speaks according to the word of the Blessed One, one who does not falsely represent the Blessed One, *one who does not put forth minor matters in the place of the true Dhamma ?* And is there anything that leads to blame in such discussion, this way and that, as touching the observance of the rules of the Order ? » On lit ad VI. 31. 4 : « Do they say the truth of the Blessed One, and do they not bear false witness against the Blessed One and *pass of a spurious Dhamma as your Dhamma ?* And there is nothing blameworthy in a dispute like this regarding matters of Dhamma ? ».

M. Kern, auquel je soumets ce passage, croit que le mot *anudhammam* est adverbial. Comparer des passages comme Su. Nip. stance 69, *dhammesu niccam anudhammacārī ;* Dh. pada, stance 20 *dhammassa hoti anudhammacārī*, et des expressions comme *akatānudhammo* = qui n'est pas traité comme de droit [Cf. M. Vyut., § 48, 49-50, *anudharmapraticārī dharmānudharmapratipanna*]. *sahadhammiko* paraît généralement avoir le sens que lui donne Childers, « se rapportant aux ordonnances qui lient tous les prêtres ». *anuvāda* = addition corroborative, ou de détail, à une thèse, proposition ou règle. [*anuvada* dans le sens de blâme, voir M. Vagga, index.]

On obtient de la sorte une phrase dont les deux parties sont parallèles : « N'est-ce pas que je parle suivant Bhagavat, et ne travestis pas sa pensée ? N'est-ce pas que je parle suivant le Dhamma et ne travestis pas le Dhamma ? ».

J'avais proposé à M. Kern la version suivante : « Ai-je proclamé

Yaças, Revata, Sarvakāmin ne condamnèrent pas les propositions de Vaiçālī, notamment le *jātarūparajata*, en invoquant, comme le raconte le Culla, le texte du Prātimokṣa doublé de l'exégèse contenue dans les Vibhaṅgas. Ils les condamnèrent, à bon droit, au nom du « Dharma », parlant et expliquant conformément au Dharma, comme le fit Maṇicūḍaka. A bon droit, disons-nous, car « toute bonne parole est parole du Bouddha »[1]; et quand le Bouddha aurait ignoré quelque détail, il n'en défend pas moins ce qui est mal[2].

Mais Minayeff nous convie à examiner les faits de plus près.

« Dans les formules techniques spéciales qui désignent les nouveautés de Vaiçālī, et dans d'autres semblables que l'on rencontre par exemple dans la Mahāvyutpatti, s'est peut-être conservée la forme la plus ancienne des règles du Vinaya, forme qui, dans la suite des temps, se développa par des explications variées en commandements (*çikṣāpada*), en règles du Prātimokṣa, etc. » — Par le fait, au *kappati jātarūparajatam* des Vajjiputtakas s'oppose le principe qui défend le *jātarūparajatasparçana*[3].

---

le corollaire *(anudhamma)* de la Loi ». Il veut bien la regarder comme possible. Elle ne peut cependant s'appuyer que sur les gloses du Dhp. et de Sam. Pās. interprêtées par Childers (*dhammam anvāya dhammānudhammapaṭipanna*, Dhp. p. 378). — Je ne sais que faire des six *anudharmas* de M. Vyut. § 281, 120; voir aussi, ibid., § 126, 81, *dharmopadharma*°.

(1) Voir J. R. A. S. 1902, p. 375.

(2) M. Vagga, VI. 40 : « Ce que je n'ai pas défendu en propres termes est permis ou défendu suivant que c'est conforme ou non à la loi ; ce que je n'ai pas permis....».

(3) M. Vyut. § 260, 21 *jātarūparajatasparçana*; § 261, 63 *ratnasaṁsparça*. — Cette conjecture de Minayeff n'est certainement pas exacte pour tous les termes visés de la M. Vyut.

Que l'ensemble de la législation sur l'or et argent, législation dans laquelle « l'esprit même de la Communauté semblait en jeu » [1], ne soit pas certainement antérieur à Vaiçālī, Minayeff le tiendra pour assuré. Mais il y avait peut-être une loi qui défendait de *toucher* la monnaie, de recevoir l'argent en main propre, loi que nous lisons dans le Vinaya des Dharmaguptas : « Si un bhikṣu prend *avec sa propre main* de l'or, de l'argent ou même de la monnaie (de cuivre)... » [2].

Le Nis. x, où la préoccupation est évidente d'éviter le contact de la monnaie, est la suite naturelle du principe ainsi conçu. De même le précepte relatif au voyage, M. Vagga VI. 34.2 [3].

Les Vajjiputtakas ne reçoivent pas l'argent de la main à la main : ils ont disposé, comme nous avons vu, un vase de cuivre rempli d'eau, au milieu du cercle des frères.

On est donc porté à croire que les Vajjiputtakas tournent une loi trop spéciale pour avoir la portée qu'elle a acquise dans la suite. Mais, car tout est étrange dans cette affaire de Vaiçālī, cette impression est tout à coup détruite par une constatation brutale : il semble bien, en effet, que la pratique des Vajjiputtakas soit conforme, sinon au Dharma, du moins à l'esprit de la Communauté. Ce

---

(1) Oldenberg, Bouddha, trad. Foucher² p. 239.

(2) Nis. Pāc. XVIII, apud Beal, Catena. — Le texte pāli dit peut-être la même chose, *uggaṇheyya* s'opposant à *uggaṇhapeyya*, faire prendre par un autre, et à *upanikkhittam sadiyeyya*, faire garder en dépôt ; — mais il est moins clair.

(3) Les fidèles remettront l'argent à un *kappiyakāraka* qui fera les emplettes nécessaires au moine.

vase, sur lequel on ne trouve pas, que je sache, d'autres renseignements dans le Vinaya pāli [1], et « qui excitait à un si haut degré l'indignation de Yaças », on l'emploie régulièrement dans l'église des theras, dans la Sainte Eglise Singhalaise ! Spence Hardy en porte témoignage : « In some conspicuous place, there is a large copperpan, into which the alms of the people are thrown » [2].

Ce n'est pas seulement en métaphysique que les theras de Ceylan sont gens qui distinguent : *vibhajyavādin*.

Je ne veux pas quitter cette question « monétaire », sans observer que le Suttavibhaṅga, avec un mélange d'hypocrisie et de naïveté, tourne, lui aussi, les dispositions du Pātimokkha. On verra, Vibhaṅga, Nis. XVIII [3], l'emploi qu'il faut faire de l'argent indûment reçu par un moine ; comment le Saṅgha, tout en condamnant le moine, entend profiter de la bonne aubaine [4] ; comment on va jusqu'à inventer une fonction spéciale et délicate, celle

(1) Les Sarvāstivādins sont plus circonstanciés que le Culla. Le pātra est frotté d'onguents, parfumé, orné de fleurs ; on le place sur la tête d'un frère qui parcourt les rues et les carrefours, en criant : « Donnez, habitants de la ville et étrangers, ce *pātra* est un *bhadrapātra ;* donner dans ce pātra, c'est donner infiniment ..».

On ne peut pas s'empêcher de penser aux *bhadrakumbhas* de l'Hindouisme.

(2) Détail savoureux que les traducteurs des Vinaya Texts auraient pu mentionner. — Sp. Hardy ne dit pas que le vase soit rempli d'eau. Voir East. Mon. p. 233 ; cité par Kern, Gesch. I. p. 248. 1.

(3) Vinaya Texts, I. p. 26 et Oldenberg, Bouddha, trad. Foucher² p. 349.

(4) La punition du moine coupable consiste surtout à ne pas avoir sa part des objets qu'on achètera avec l'argent — Sic vos non vobis....

de « jeteur d'or », qui suppose des qualités morales déterminées, pour l'hypothèse invraisemblable où un laïc ne se chargerait pas d'acheter, avec l'argent maudit, du « ghee » ou de l'huile pour le Saṅgha. M. Oldenberg, qui aime, comme je les aime aussi, les moines bouddhiques, voit ici « un scrupule qui a quelque chose de touchant ». Sans doute, mais ce scrupule étant combattu par des préoccupations d'ailleurs légitimes, l'ensemble des dispositions peut passer pour bien ingénieux.

*
* *

Parvenus au terme de cet examen, nous constaterons d'abord que la question des nouveautés, — sont-elles nouvelles ? ne sont-elles pas nouvelles ? — ne se pose pas pour les disciples de M. Kern et de Minayeff dans les mêmes termes que pour M. Oldenberg.

Celui-ci, étant données la date et l'autorité qu'il attribue au Culla, ne peut pas ignorer en quoi consistaient les thèses des Vajjiputtakas, quand le texte pāli consent à le dire avec une clarté suffisante. Nous l'avons suivi sur ce terrain et avons examiné si ces thèses sont ou ne sont pas visées dans le Vinaya. Il est certain qu'elles le sont, puisque les theras les condamnent. Nous avons constaté que les nouveautés 4 et 5 (*āvāsakappa*, *anumati*) sont prohibées en termes précis par le Mahāvagga ; nous avons cru voir que la nouveauté 8 (*jalogi*) est atteinte par le Vibhaṅga. Les points 1, 2, 3, 9, 10 sont en violation de lois précises sur la nourriture (*atirikta*, *akāla*, *saṅnidhikāra*), sur les dimensions des lits, sur l'argent. Quant à la nouveauté 6, elle peut être regardée comme ruineuse de tout canon disciplinaire, comme attentatoire à l'autorité du Bouddha et de la Communauté.

Mais, par le fait, même quand le Culla est clair, même quand les trois autres sources (Sarvāstivādins, Mahīçāsakas, Dharmaguptas) confirment son interprétation des « points » de Vaiçālī, nous sommes très loin de connaître autre chose que des traditions souvent suspectes. Il n'est pas douteux que les thèses sont définies par des auteurs qui, à tort ou à raison, les considèrent comme hérétiques et qui connaissent les ressources prohibitives du Prātimokṣa ; et dès lors sommes-nous sûrs de l'exactitude de la définition ? Ou, pour mieux parler, que savons-nous avec certitude des nouveautés ?

L'*āvāsakappa* et l'*anumati* sont caractérisés dans le Culla par des gens qui ont sous les yeux les règles ecclésiastiques que Sabbakāmin invoque dans l'espèce. Les mots *abhuttāvinā pavāritena anatirittam* sont introduits dans la définition de l'*amathita* et du *gāmantara* pour les faire tomber sous la formule de l'aliment « non restant. » De même pour la note « *akāla* » dans le cas des deux doigts. De même, peut-être, pour le *gaṇabhojana* mis en cause par les Sarvāstivādins à propos du « village ».

Ajoutez que le contexte, pseudo-historique, du concile, est plus que sujet à caution [1].

L'argumentation de M. Oldenberg, très faible, même quand on se place à son point de vue, qui se rapproche nécessairement de celui du rédacteur du Culla, quand on reconnaît l'autorité du Culla et le caractère illicite des

---

(1) Sur ce point, voir les observations de M. Kern et celles de M. Oldenberg. Je doute que le second ait convaincu le premier. — Les relations des Vajjiputtakas avec Devadatta d'une part, avec Vṛjiputra, élève d'Ānanda, de l'autre, n'ajoutent rien à la vraisemblance du récit.

nouveautés de Vaiçālī, perd toute autorité si on abandonne ces postulats.

Nous sommes quelque peu renseignés sur la façon dont les Vajjiputtakas recueillaient la monnaie des fidèles, et il se trouve que les Singhalais ont recours au même vase de cuivre. Si le « sel dans la corne » est une conserve de sel, les Vinayas autorisent la provision de sel pour la vie durant. S'il est question de gingembre, le gingembre aussi est permis. Le *gāmantara* n'est peut-être que cette forme du « repas en troupe », que le Pāc. XXXII autorise en voyage, comme en plusieurs autres circonstances, mais qui était abominable aux ascètes de l'école de Kāçyapa, à ces *āraṇyakabhikṣus* qui viennent à la rescousse de Yaças : on ferait preuve d'une bonne volonté excessive en admettant, avec le Dulva, que l'hérésie des Vajjiputtakas consistait à prétexter un voyage. L'*amathita*, qu'un vain prétexte d'*anatirikta* rend illicite, est permis en principe aux moines ; mais nous savons que certains ascètes le prohibaient : « l'école de Devadatta », dont furent les moines de Vesālī (Culla VII. 4), condamne les préparations lactées. Le même Devadatta proscrit les couvents (*āvāsa ?*), les « toits » (*channa*), le voisinage des villages (*gāmanta*) ; il ne permet que la forêt et « le pied d'un arbre » ; il interdit l'*adasaka ;* il interdit le sel [1].

J'admire qui ose prendre parti dans de telles conditions [2]. Peut-être les « nouveautés » de Vaiçālī sont-elles

(1) Wass. p. 56 : « Erinnern wir uns den dunkeln Berichte über Devadatta und dessen Schule, welche den Gebrauch des Salzes verbot.... » ; voir ci-dessus p. 81, n. 2.

(2) Peut-on tirer parti des renseignements fournis par M. Rockhill (Life p. 50) : « The Dulva informs us that the most important rules of the code, which was afterwards called the Prātimokṣa,

inconnues, avec leurs noms spécifiques, dans nos Vinayas, non pas parce la rédaction du Vinaya est antérieure à Vaiçālī, mais bien parce que la Communauté qui a rédigé le Vinaya pratiquait elle-même les nouveautés illicites, introduites et sanctionnées par le cousin de Devadatta. En soi, l'hypothèse n'a rien d'absurde ; et elle est dans une certaine mesure confirmée par les vagues indications que nous possédons sur l'état primitif de la Communauté.

*
* *

Nous ne croyons pas que le Pātimokkha, tel quel, avec les Vibhaṅgas et les Khandhakas, existait certainement avant Vaiçālī [1] : « Ceci est de la poésie encore que ce soit

---

were only formulated when Devadatta commenced sowing strife among the brethren, some ten or twelve years before the Buddha's death. At all events, our texts led us to suppose that until after the conversion of Prasenajit the mendicants of the Order did not live together, and that the only rules laid down for their guidance were that they were obliged to beg their food, that they must observe the ordinary rules of morality (the *çīla* precepts), that they must own no property, and that they must preach to all classes of people. »

(1) Vinaya Texts, I. p. XXII : « That the difference of opinion on the Ten Points remain altogether unnoticed in those parts of the collection where, in the natural order of things, it would be obviously referred to, and that it is only mentioned in an Appendix where the Council hold on its account is described, shows clearly, in our opinon, that the Vibhaṅga and the Khandhakas (save the two last) are older than the Council of Vesālī ».

Il y a bel âge que M. Kern a relevé « certaines preuves de l'ignorance des auteurs des deux Vaggas et du Suttavibhaṅga tellement fortes qu'elles ne peuvent s'expliquer que par la supposition que ces deux ouvrages sont d'une date bien plus récente que le règlement lui-même ». (Gesch., II. p. 10.)

écrit en prose ». Mais l'ancienneté des livres de discipline n'en est pas moins plus que probable.

M. Kern a démontré, en effet, que le Vinaya n'est, dans beaucoup de ses parties, que la transposition des règles brahmaniques et jainas [1]. D'autre part, nous savons, ou croyons savoir, que le Bouddha fut plutôt « bavard », et il n'est pas impossible que le Bouddha lui-même et le Saṅgha, dès son aurore et dans ce grand trouble qui suivit la mort du Maître, aient tendu à assurer l'originalité bouddhique vis-à-vis des autres sectes [2].

Et ce n'est pas assez dire. La Communauté, nous l'avons déjà dit, comprend deux classes de religieux qui prirent leur refuge dans le Bouddha, les *āraṇyakabhikṣus*, dont Devadatta, père des Dhūtāṅgas, fut avec Kāçyapa le légendaire patron [3] ; les *bhikṣus*, qui constituent le centre de

(1) Brahmacārins, bhikṣus, vānaprasthas, vaikānasas, jaṭilas, agnikas. — Cette démonstration a été faite pour la première fois d'une manière complète dans Gesch., vol. II, premiers chapitres. Voir Minayeff et Oldenberg (Old.-Foucher², p. 328) qui signale les remarques comparatives de Jacobi, Sacred Books XXII, p. xxiv et suiv.

Sur le développement des institutions disciplinaires, voir Oldenberg, loc. cit. L'auteur, à notre avis, gâte par l'intransigeance de son orthodoxie les vues les plus ingénieuses du monde.

(2) Kern, Man. p. 74 : « In general it may be said that the whole organisation of the Saṅgha and a good deal of the rules for monks and nuns, — if we may trust the canonical writings, — were introduced by imitation or by accident. The Master is less a legislator than an upholder of the Law.... ».

(3) Voir Sp. Hardy, Manual, p. 326 ; et ci-dessus p. 81, n. 3 ; aussi 39, n. 4.

Fa-hien raconte que les disciples de Devadatta, ses contemporains, honorent les trois avant-derniers Bouddhas, mais non Çākyamuni (Beal, p. 82, cité par Rockhill, Udāna, p. 204).

la Communauté, et dont le Bouddha confia l'organisation disciplinaire à Upāli [1]. La divergence des vues de ces deux groupes ne pouvait que hâter la codification de deux règlements.

Nous possédons ces deux règlements, et s'il est difficile de fixer leurs lointains antécédents, leur histoire dans le Bouddhisme et leurs relations réciproques, il est aisé de reconnaître les deux tendances qui les dominent. D'une part, les quatre « ressources » ou « points d'appui » (*nissaya*, *niçraya*) de la vie religieuse : en fait d'aliments, les bouchées reçues en aumône ; en fait de vêtement, la robe faite de haillons ; en fait de maison, le pied d'un arbre ; en fait de médicaments, l'urine décomposée [2]. Et

---

(1) Sur le rôle d'Upāli, voir les textes (not. Culla VI, 13. 1) cités dans Vinaya Texts, I p. XII et XIII. Aussi suggestifs sont les documents qui vont jusqu'à substituer Upāli au Bouddha en ce qui regarde la promulgation du Vinaya, aussi décevante est la conclusion des traducteurs : « There may well be some truth in this very ancient tradition that Upāli was specially conversant with the Rules of the Order ; but it would be hazardous on that account to ascribe to Upāli a share, not only in the handing down of existing Rules, but in the composition of the Pātimokkha itself ». — Par contre, on remarquera la légèreté avec laquelle est manié le lourd argument *a silentio*, p. XIII, note 3.

(2) Les *nissayas* sont déclarés à tous les moines aussitôt après l'ordination : si on les leur déclarait avant, personne ne voudrait être moine ! (M. Vagga I. 30) ; ils constituent l'idéal de la vie religieuse. — Les bhikṣus sont libres de suivre ou de mépriser les Dhūtas. Parmi les arhats de Vaiçālī (Méridionaux et Āvantakas), quelques-uns seulement, comme nous l'avons vu, p. 50, pratiquent les dhūtas 8, 3, 1, 2. Il est clair cependant, dit M. Kern, que les six premiers dhūtas n'ont rien de spécial aux āraṇyakas.

Les trois premiers *nissayas* correspondent aux Dhūtāṅgas 2, 1, 9 de la liste pâlie. Sur ceux-ci, voir Kern, Man. p. 75.

Les femmes sont nécessairement exclues des *niçrayas*.

le Bouddha déclare que tout le reste, repas en ville, vêtements proprement confectionnés, monastères et grottes, ghee, beurre ou huile, sont choses de trop (*atirekalābha*), c'est-à-dire, si l'on veut, des dispenses (extra-allowances). Ce sont à coup sûr des dérogations au *çrāmaṇya*.

D'autre part, — j'ai en vue la règle plutôt que l'organisation de la confrérie [1], — le Pratimokṣa n'est, lui aussi, semble-t-il, qu'une traduction des axiomes essentiels de l'ascétisme hindou, mais une traduction beaucoup moins intégrale. On n'est un *çramaṇa* qu'à la conditon de se conformer aux principes immémoriaux de chasteté, de pauvreté, de tempérance, d'obéissance aussi, du moins pour les novices et dans certaines limites. Mais il y a manière de comprendre ces principes. Or il semble bien que le Prātimokṣa, non seulement ignore les *niçrayas* rigoureux [2], mais encore apporte de nombreux adoucissements aux prohibitions de nourriture *anatirikta* [3] ou *sannidhīkāra*, de *gaṇabhojana*, et sans doute aussi à plusieurs autres.

A son tour, la discipline telle qu'elle apparaît dans

---

(1) Peut-être, en effet, y a-t-il un élément plus personnel dans l'organisation du Saṅgha que dans la règle disciplinaire ?

(2) La loi des trois cīvaras, sans plus, qui est un des dhūtas (n° 2), est, au fond, contradictoire au dhūta n° 1 (vêtement fait de haillons). Ce premier dhūta est hindou ; le tricīvara est bouddhiste par définition. — Le Nis. XIII, qui ordonne de coudre au nouveau cīvara un morceau de l'ancien (ci-dessus p. 81), accuse nettement l'opposition du Prātimokṣa et des dhūtas.

(3) L'*anatirikta* paraît d'être une variante du *khalupaçcādbhaktika* (Dhūta 7) ; voir Kern, p. 76 et Childers.

La provision de « médicaments » permise Nis. XXIII ; le *gaṇabhojana* autorisé Pāc. XXXII.

les Khandhakas, est construite en marge des règles du Prātimokṣa, faite d'accommodations diverses et quelquefois disparates [1].

Il n'est pas déraisonnable, non seulement de croire que le plus grand nombre des éléments de ces deux codes de discipline sont anciens, alors même qu'ils s'accordent médiocrement entre eux, mais encore de reporter très haut l'époque de la rédaction de ces codes. Qui sait si les anciens Tathāgatas n'y ont pas collaboré ?

En tout cas, le Bouddha n'a pas parlé en vain quand il a permis au Saṅgha de déterminer, en l'absence de règles émanées de lui-même, ce qui est licite et illicite ; quand il a remis à ce même Saṅgha le soin d'écarter les règles petites et très petites ; quand il a félicité Maṇicūḍaka d'avoir raisonné en conformité avec le Dharma. Sa propre vie fournit deux images opposées de la vie religieuse (*çrāmaṇya*). La légende veut qu'il ait été un moine nu et un pénitent avant de découvrir le chemin milieu entre

---

(1) Comparer le Pāc. xxxx, défense de prendre ce qui n'est pas donné, et l'autorisation de prendre des fruits, M. Vagga (ci-dessus, p. 80).

Le Pāc. xxxix défend, sauf maladie, ghee, beurre, huile, miel, mélasse, poisson, viande, lait, caillebotte — M. Vagga, VI. 31, permet viande et poisson « unheard, unseen, unsuspected ». Voir Kern, Man. p. 84 et sa note : « The Buddha himself is represented as eating the pork expressly prepared for him by Cunda, and thus proved *ipso facto* that he was no Buddhist ».

La question de la viande dans le Grand Véhicule, voir Chavannes, Religieux Éminents, p. 48. — Ibid. p. 49, la note sur *bhojanīya*.

Observer qu'il est plus grave de conserver les médicaments au delà de la semaine, que de faire provision d'aliments quelconques !

l'ascétisme insensé et la vie du siècle. Le point disciplinaire sur lequel les textes sont le plus formels, c'est la condamnation de la nudité [1]. Pour le reste et le détail, le Maître s'en remet à l'interprétation que donnera l'Église de l'Octuple Chemin. Que Soṇa, si délicatement élevé que des poils ont poussé sous la plante de ses pieds, s'arrange avec Kāçyapa qui frémit encore d'avoir renoncé au grand *tapas !*

Il y aura, avant et après Vaiçālī, quelle que soit l'époque de Vaiçālī, des chefs d'école, des novateurs si l'on veut, les uns relâchés, les autres rigoristes, « dont le souvenir ne s'est pas même conservé dans le Saṅgha bouddhique » [2]. Il en est, cependant, quelques uns que l'on pourrait nommer, surtout parmi les derniers. Et, dans ce sens, on peut

---

(1) M. Vagga, VIII. 15. 7, 28. 1 ; ci-dessus p. 41. 4.

(2) Minayeff, p. 51. « Tel moine, après s'être librement soumis au régime ascétique, commun dans tous les traits fondamentaux aux bouddhistes et aux solitaires ou aux pénitents forestiers du brahmanisme, pouvait se mettre à prêcher la légalité, la piété d'actions contraires à l'esprit et au sens véritable des commandements qu'il avait accepté d'accomplir, mais dont l'interdiction n'était encore formulée en termes précis dans aucun code » ; conséquence probable « d'une certaine démoralisation produite par la vie en commun des moines » ; il pouvait aussi, ajouterons-nous, s'ingénier à éluder les termes précis d'un code.

« Comment expliquer que ces écarts se soient produits dans la confrérie de Vaiçālī ? Furent-ils la suite de la démoralisation.....? Ou bien ces nouveautés, au fond, ne furent-elles ni des nouveautés, ni des dérogations à un code quelconque de règles disciplinaires, par cette raison qu'un tel code n'existait pas dans la communauté....? On peut encore croire que l'apparition parmi les ascètes de cette répugnance pour le détachement et l'austérité était due aux deux causes à la fois...».

dire avec Minayeff, et sans imprudence, que les diverses prohibitions des Vinayas résument sous une forme concise, condensée, l'histoire d'une série de conflits.

L'erreur consisterait à croire que le Prātimokṣa n'est autre chose que la mise au point des solutions successivement adoptées. En tant que construction théorique, destiné à être légalement violé avant comme après sa rédaction, le Prātimokṣa est peut-être contemporain des premiers Vinayadharas. Cela ne veut pas dire, par exemple, que la conserve de sel, permise dans le Mahāvagga, était défendue à l'époque où le Prātimokṣa, qui l'ignore, fut rédigé. La provision hebdomadaire des *bhaiṣajyas*, permise dans le Prātimokṣa (Nis. XXIII), bien que toute provision soit interdite (Pāc. XXXVIII), n'est pas nécessairement une interpolation tardive : on a très bien pu, tout en répétant, par acquit de conscience, un axiome du *çrāmaṇya*, noter un adoucissement que le Bouddha, ou le Saṃgha, aurait solennellement autorisé.

Il semble que l'épisode des Vajjiputtakas et de Yaças-Revata-Sarvakāmin, si gênés que nous soyons de le caractériser, appartienne à cette histoire obscure des anciens conflits disciplinaires. Reconnaître dans les dix points des dérogations au Vinaya de Vaṭṭāgamani ou au Vinaya tibétain, nous nous y refusons décidément. Peut-être se trompera-t-on moins gravement en cherchant à découvrir, sous cette tradition bigarrée, incertaine d'elle-même, lézardée, remaniée, transposée peut-être dans son ensemble, un vieux fond de souvenirs authentiques relatifs à la lutte des *āraṇyakas* avec les *bhikṣus* ou à des conflits des *bhikṣus* et des *āraṇyakas* entre eux.

Un dernier mot. Autre chose les prohibitions du Prāti-

mokṣa, autre chose les ordonnances relatives à la constitution de l'Ordre. Minayeff le reconnaît, bien qu'il semble l'oublier par endroits. — MM. Rhys Davids et Oldenberg ont assez bien dit « that Gotama's disciples, from the very beginning, were much more than a free and unformal union of men held together merely through their common reverence for their Master and through a common spiritual aim. They formed rather, and from the first, an organised Brotherhood » [1]. L'histoire du Bouddhisme devient fort obscure si l'on conteste ce point [2]; si, d'après Minayeff, on se représente le Saṅgha, à la mort du Maître, comme « un groupe d'ascètes n'ayant ni doctrines claires ni institutions disciplinaires définies » [3]. La doctrine n'est pas claire, ni la discipline définie ; mais il y a autre chose qu'un groupe, il y a une fraternité, ou plutôt, car le pluriel est de rigueur [4], il y a des fraternités dont Kāçyapa, Upāli, Ānanda, Purāṇa seront les chefs.

---

(1) Vinaya Texts, I, p. XII (It seems to us that Gotama's disciples.....). — Cette appréciation n'est pas parfaitement exacte, 1° parce que la révérence due au Maître ne fut pas comprise par tout le monde de la même manière, ni non plus le but spirituel prêché par le Bouddha. On a tort d'ignorer les Lokottaravādins et les laïcs, disciples, eux aussi, du Bouddha ; 2° parce que les éléments groupés par le Bouddha sont multiples et divers. Parmi les moines revêtus de la triple robe, il y eut des solitaires, des bandes d'ascètes errants, des fraternités sédentaires. L'organisation du Saṅgha n'a jamais enfermé tous les moines bouddhistes dans des règles uniformes.

(2) On peut d'ailleurs se demander s'il est nécessaire d'y apporter une clarté qu'elle ne comporte guère ? Renan a très mal dit qu'une explication vaut un document.

(3) Minayeff, Recherches, p. 40.

(4) Comme M. Oldenberg le dit très bien, Old.-Foucher², p. 334.

Ces fraternités sont indépendantes, mais elles ne restent pas sans rapports. Les fils de Çākya ne constituent qu'une famille. L'histoire de Vaiçālī nous renseigne sur l'intervention d'un saint dans les affaires d'une communauté dont il ne fait pas partie, sur le contrôle par des *āraṇyakabhikṣus* des us et coutumes d'une communauté sédentaire ; elle met hors de doute la solidarité des divers groupes toujours ouverts aux visiteurs. Tout le monde bouddhique fut, nous dit-on, représenté à Vaiçālī : il faut bien, pour expliquer l'unité relative des Ecritures, admettre l'efficacité des efforts centralisateurs.

Appendice.

LES DIX POINTS DE VAIÇĀLĪ

(Kandjour, Dulva, tome 102 [1])

I

Saṅs-rgyas bcom-ldan-ḥdas yoṅs-su-mya-ṅan-las ḥdas-nas lo brgya-daṅ-bcu lon-te / rgyal-baḥi ñi-ma nub-pa daṅ / Yaṅs-pa-can-gyi dge-sloṅ-rnams-kyis ruṅ-ba-ma-yin-paḥi gzhi bcu-po mdo-sde-las ḥdas / ḥdul-ba-las ḥdas / ston-paḥi bstan-pa-daṅ-bral-te / mdo-sde-la mi-ḥjug / ḥdul-ba-la mi-snaṅ / chos-ñid-daṅ-ḥgal-ba phyuṅ-ste / de-dag-la Yaṅs-pa-can-gyi dge-sloṅ-rnams-kyis ruṅ-ba-ma-yin-pa-la ruṅ-bar yoṅs-su-ston-ciṅ kun-tu-spyod / rab-tu-spyod-de / bcu gaṅ zhe-na /

Yaṅs-pa-can-gyi dge-sloṅ-rnams-kyis a-la-la zhes-bya-ba ni ruṅ-bar byas-nas mi-ḥthun-pas chos-ma-yin-pa daṅ / ḥthun-pas chos-ma-yin-pa daṅ / mi-ḥthun-pas [306 b] chos-kyi las byed-de / ḥdi ni gzhi daṅ-po mdo-sde-las ḥdas / ḥdul-ba-las ḥdas / ston-paḥi bstan-pa-daṅ-bral-te / mdo-sde-la mi-ḥjug / ḥdul-ba-la mi-snaṅ / chos-ñid-daṅ-ḥgal-te / Yaṅs-pa-can-gyi dge-sloṅ-rnams-kyis ruṅ-ba-ma-yin-pa ruṅ-bar yoṅs-su-ston-ciṅ / kun-tu-spyod / rab-tu-spyod-do /

/ gzhan yaṅ Yaṅs-pa-can-gyi dge-sloṅ-rnams-kyis « tshe-daṅ-ldan-pa-dag rjes-su-yi-raṅ-bas / rjes-su-yi-raṅ-bar byos-çig » ces ñe-ḥkhor-gyi dge-sloṅ-rnams rjes-su-yi-raṅ-bar byed-du ḥjug-ciṅ rjes-su-yi-raṅ-ba ruṅ-bar byas-nas

(1) Édition rouge. — Ce texte a été transcrit par M. le Dr P. Cordier qui m'a donné d'utiles avis pour la traduction.

mi-mthun-pas / chos-ma-yin-pa daṅ / ḥthun-pas chos-ma-yin-pa daṅ / mi-mthun-pas chos-kyi las byas-te / ḥdi ni gñis-pa mdo-sde-las ḥdas / ḥdul-ba-las ḥdas / ston-paḥi bstan-pa-daṅ-bral-te / mdo-sde-la mi-ḥjug / ḥdul-ba-la mi-snaṅ / chos-ñid-daṅ-ḥgal-te / de-dag-la Yaṅs-pa-can-gyi dge-sloṅ-rnams-kyis ruṅ-ba-ma-yin-pa-la ruṅ-bar yoṅs-su-ston-ciṅ / kun-tu-spyod / rab-tu-spyod-do /

/ gzhan yaṅ [307 a] Yaṅs-pa-can-gyi dge-sloṅ-rnams-kyi[s] raṅ-gi lag-gis sa rko-zhiṅ rkor ḥjug-par spyod-pa ruṅ-bar byed-pa-ste / ḥdi-ni gzhi gsum-pa mdo-sde-las . . . . . rab-tu-spyod-do /

/ gzhan Yaṅ yaṅs-pa-can-gyi dge-sloṅ-rnams-kyis ji-srid ḥtsho-baḥi bar-du byin-gyis brlabs-paḥi tshva-ru dus-su ruṅ-ba daṅ lhan-cig bsres-nas kun-tu-spyod-ciṅ tshva ruṅ-baḥo zhes byed-pa-ste / ḥdi ni gzhi bzhi-pa mdo-sde-las . . . . . rab-tu-spyod-do /

/ gzhan yaṅ Yaṅs-pa-can gyi dge-sloṅ-rnams-kyis dpag-tshad daṅ dpag-tshad-phyed-du soṅ-ste / ḥdus-çiṅ zas zos-nas lam-gyis ruṅ-bar byed-de / ḥdi ni gzhi lṅa-pa mdo-sde-las . . . . . rab-tu-spyod-do /

/ gzhan yaṅ Yaṅs-pa-can-gyi dge-sloṅ-rnams-kyis lhag-mar ma-byas-paḥi bzaḥ-ba daṅ beaḥ-ba sor-mo gñis byas-te zos-nas sor-mo gñis ruṅ-bar byed-do / ḥdi-ni gzhi drug-pa mdo-sde-las . . . . . rab-tu-spyod-do /

/ gzhan yaṅ Yaṅs-pa-can-gyi dge-sloṅ-rnams-kyis srin-bu-pad-ma bzhin-du chaṅ bzhibs-te ḥthuṅs-nas nad-pas ruṅ-bar byed-de / ḥdi ni gzhi bdun-pa mdo-sde-las . . ḥdul [307 b]-ba-la . . . . rab-tu-spyod-do /

/ gzhan yaṅ Yaṅs-pa-can-gyi dge-sloṅ-rnams-kyis ḥo-ma bre gaṅ daṅ zho bre gaṅ dkrugs-nas dus-ma-yin-par za-zhiṅ bsres-pas ruṅ-bar byed-de / ḥdi ni gzhi brgyad-pa mdo-sde-las . . . . . rab-tu-spyod-do /

/ gzhan yaṅ Yaṅs-pa-can-gyi dge-sloṅ-rnams-kyis gdiṅ-ba rñiṅ-pa bde-bar gçegs-paḥi mtho gaṅ-gis ḥkhor-pas gdiṅ-pa sar-pa-la ma-klan-par yoṅs-su-loṅs-spyod-par byed-ciṅ / gdiṅ-bas ruṅ-bar byed-de / ḥdi ni gzhi dgu-pa mdo-sde-las . . . . . rab-tu-spyod-do /

/ gzhan yaṅ Yaṅs-pa-can-gyi dge-sloṅ-rnams-kyis lhuṅ-bzed gaṅ-dag zlum-po dag-pa spyod-par ḥos-pa de-dag dris bskus-nas bdug-pa zhim-por bdug-ste / me-tog dri-zhim-po sna-tshogs-kyis mdzes-par byas-pa dge-sloṅ-gi mgo-bo-la khriḥu-stan-daṅ-beas-paḥi [1] steṅ-du bzhag-nas lam-po-che daṅ sraṅ daṅ / bzhi-mdo-dag bskor-nas ḥdi-skad ces grags-so / « groṅ-khyer daṅ yul sna-tshogs-nas hoṅs-paḥi skye-bo maṅ-po Yaṅs-pa-can-na gnas-paḥi çes-ldan-dag ñon-ciṅ / lhuṅ-bzed ḥdi ni lhuṅ-bzed bzaṅ-po yin-te / ḥdir byin-zhiṅ çin-tu-byin-nam / gaṅ-gis ḥdir glugs-pa byas-pas ḥbras-bu che-ba daṅ / phan-yon che-ba daṅ / brtson-pa che-ba daṅ rgya-che-bar ḥgyur-ro » zhes-pa daṅ / der dbyig daṅ / gser-daṅ / rin-po-che gzhan de-dag kyaṅ rñed-ciṅ thob-nas de-la loṅs-spyod-ciṅ gser dṅul-gyis ruṅ-bar byed-de / ḥdi ni gzhi beu-pa mdo-sde-las . . . . ston-paḥi [308 a] . . . rab-tu-spyod-do /

II.

Cent-dix ans après le nirvāṇa du Bouddha, le soleil du Jina déclina et les moines de Vaiçālī firent apparaître dix pratiques illégales, contraires au Sūtra et au Vinaya, répugnant à l'enseignement du Maître, étrangères au Sūtra, inconnues dans le Vinaya, contradictoires au Dharma.

(1) L'édition rouge porte *chas-paḥi* ; mais la conjecture de M. P. Cordier, *beas*, est confirmée par l'édition noire que M. F. W. Thomas a bien voulu examiner.

Ces pratiques illégales, les moines de Vaiçālī les enseignèrent, les pratiquèrent, les suivirent comme légales.

Quelles étaient ces dix pratiques ?

Les moines de Vaiçālī, ayant rendu légale l'interjection : Aho !, accomplissaient un acte ecclésiastique illégalement dans un saṁgha incomplet, illégalement dans un saṁgha complet, légalement dans un saṁgha incomplet. C'était la première pratique, contraire au Sūtra et au Vinaya, répugnant à l'enseignement du Maître, étrangère au Sūtra, inconnue dans le Vinaya, contradictoire au Dharma, que les moines de Vaiçālī, bien qu'elle fut illégale, enseignaient comme légale, pratiquaient, suivaient (1).

En outre, les moines de Vaiçālī, disant : « Vénérables [frères qui étiez absents], approuvez par approbation », faisaient approuver [les résolutions prises par le Saṁgha incomplet] par les moines de la paroisse, et rendant légale l'approbation, accomplissaient un acte ecclésiastique...(2). C'était la seconde pratique, contraire au Sūtra.....

En outre, les moines de Vaiçālī, creusant la terre de leurs mains, rendaient légale la pratique de creuser la terre. C'était la troisième pratique, contraire au Sūtra.... (3).

En outre, les moines de Vaiçālī pratiquant le sel conservé en provision pour la vie durant et mélangé avec les [aliments] convenant au moment, rendaient le sel légal. C'était la quatrième pratique, contraire au Sūtra.... (4).

En outre, les moines de Vaiçālī s'étant rendus à un yojana et demi, mangeant en troupe, rendaient légal [le repas en troupe] à raison du chemin. C'était la cinquième pratique, contraire au Sūtra.... (5)

En outre, les moines de Vaiçālī, mangeant « en faisant

deux doigts » (?), des aliments des deux sortes « non restant » (*akṛtanirikta*), rendaient légale [la pratique des] deux doigts. C'était la sixième pratique, contraire au Sūtra... (6).

En outre, les moines de Vaiçālī, buvant de la liqueur forte en suçant comme les sangsues, rendaient légale [la liqueur forte] à raison de maladie. C'était la septième pratique, contraire au Sūtra..... (7).

En outre, les moines de Vaiçālī, ayant agité une pleine mesure (*droṇa*) de lait frais et une pleine mesure de lait caillé, mangeant [cette préparation] en dehors du temps, rendaient légale [cette pratique] à raison du mélange. C'était la huitième pratique, contraire au Sūtra.... (8)

En outre, les moines de Vaiçālī, employant une natte neuve, sans avoir attaché autour une bande, large d'une coudée de Sugata, prise à la vieille natte, rendaient légale la natte. C'était la neuvième pratique, contraire au Sūtra.... (9).

En outre, les moines de Vaiçālī, prenant des vases à aumônes qui soient ronds, purs, dignes de culte ; les ayant oints d'odeurs, parfumés de parfums, ornés de diverses fleurs odorantes ; les plaçant sur la tête d'un moine [ou de moines] munie d'un coussin ; parcourant les routes, places, carrefours, disant : Citadins et vous qui êtes venus de tout pays, nombreux habitants de Vaiçālī, vous qui êtes sages, écoutez ! Ce *pātra* est un *pātra* « porte-bonheur » (*bhadra*). Y donner, c'est donner beaucoup ; ou bien qui le remplira obtiendra un grand fruit, un grand avantage (*anuçaṁsa*), une grande activité, un grand développement ». Et recevant dans ce [vase] or, argent, pierres précieuses, ils en jouissent et rendent légal l'or et l'argent. C'était la dixième pratique, contraire au Sūtra..... (10).

(1) Le tibétain suppose un texte : *vyagreṇa* [*saṁghena*] *adhārmikaṁ*, *samagreṇa adhārmikaṁ ca*, *vyagreṇa dhārmikaṁ ca karma karonti.*

La comparaison avec M. Vagga II. 14. 2 et IX. 2. 1 laisse peu de doute sur le sens de ce passage qui a vainement exercé la sagacité de M. Rockhill (Life, p. 171 et note). Il s'agit d'un acte ecclésiastique (*kamma* = *las*), Uposatha ou autre, qui, dans le pāli, est dit complet ou incomplet (*vagga*, *samagga*) suivant que l'assemblée est complète ou incomplète, légal ou illégal (*dhammena*, *adhammena*) suivant qu'on observe ou qu'on n'observe pas les règles relatives à la *ñatti*, présentation de la résolution à prendre, etc. (IX. 3. 1). Des quatre catégories *adhammena vagga*, *adhammena samagga*, *dhammena vagga*, *dhammena samagga*, la quatrième seule est autorisée.

Les moines de Vaiçālī pratiquent les trois premières, en cela imitateurs des moines de Campā (IX. 2) et des illustres Six (*chabbaggiya*, IX. 3). Le rédacteur du Dulva ne l'ignore pas, car, quand Yaças demande à Sarvakāmin où cette pratique a été défendue, le vieillard répond : « Dans la ville de Campā » — « A quel sujet ? » — « En raison des actes des Six ». — « Quel genre de faute est-ce ? » — « Un *duḥkṛta* ». — Le même passage du Mahāvagga (*Campeyyaka vinayavatthu*) est visé dans le Culla pour la condamnation de la cinquième pratique (*anumati*).

Comparer Abhidharmakoçavyākhyā, Soc. As., fol. 329 b 5 : maṇḍalasīmāyām ekasyāṁ hi sīmāyāṃ pṛthakkarmakaraṇāt saṃghadvaidham bhavati. — sīmābandha, Div. 150. 21, M. Vyut. 245. 420.

Reste à savoir quel rapport peut exister entre cette pratique, voisine de l'*āvāsakappa*, et l'interjection *aho*.

(2) Il est, croyons-nous, question d'*anumati*, comme le prouve la répétition des formules sur le Saṁgha incomplet. Le mot *anumodanā* met en lumière le rapport entre *approbation* et « *enjoyment* », « *to amuse oneself* », de Rockhill. Le texte visé en vue de la condamnation est le même que précédemment.

(3) Condamné par Pāc. x (LXXIII dans Dulva). D'après Sarvakāmin, la thèse avait été condamnée à Çrāvasti à propos des Six. Dans le Vibhaṅga pāli, les Āḷavikas sont en cause. — Cette pratique

manque dans les autres sources. Elle est remplacée par l'*ācinṇa-kappa*, un des points les plus obscurs de cette obscure tradition et contre lequel, comme nous l'avons vu, aucun texte n'est allégué.

(4) D'après Sarvakāmin, condamné à Rājagṛha, à propos de Çāriputra. — Si les tibétanisants pouvaient, sans quelque impudence, s'autoriser du principe des latinistes : « nobis et ratio et res ipsa centum codicibus potiores sunt », on aimerait à lire : ... dus-su *ma* ruṅ-ba daṅ .... = *yāvajjīvikam adhiṣṭhitena lavaṇena saha akālakāni* ... = ajoutant du sel mis en réserve à des aliments dont l'heure est passée, à l'effet de rendre légaux ces aliments interdits... . L'explication des Sarvāstivādins concorderait avec celle des Dharmaguptas et des Mahīçāsakas (voir ci-dessus p. 283). — Pour *ākālika*, (*akālika*) « abstraction faite du temps », voir M. Vyut. 63. 15 (et le lieu commun sur les caractères du Dharma) ; pour *akālaka* dans un sens exactement opposé à celui que nous attribuons ici à ce mot, Div. Av. 130. 22 *akālakāni sajjīkṛtāni* = on prépara de ces aliments (*bhaiṣajyas*) qu'on peut prendre en dehors du temps. — Tant en raison du *saṁdhi* qu'en raison du sens et des variantes *akālika* et *ākālika* (de *a-kāla*), *ākālika* (de *ā-kāla*), on peut expliquer la lecture *dus-su ruṅ-ba* pour *dus-su ma-ruṅ-ba*.

(5) Condamné à Rājagṛha, à propos de Devadatta. (ḥdus-çiṅ za-ba = *gaṇabhojana*, M. Vyut. 261. 40 — Dr P. Cordier).

(6) Condamné à Çrāvasti à propos d'un grand nombre de moines. (lhag-mar ma byas-paḥi bzaḥ-ba = *akṛtaniriktakhādana*, M. Vyut. 261. 28 — Dr P. C.).

(7) Condamné à Çrāvasti à propos du vénérable Svāgata (*legs-oṅs ;* Suratha, d'après Rockhill). Comparer le Sāgata de Vibh. Pāc. LI ; mais la scène n'est pas à Çrāvasti.

(8) Condamné à Çrāvasti à propos de plusieurs moines.

(9) Condamné à Çrāvasti à propos de plusieurs moines. — D'après le texte : « .... rendaient légale [cette pratique] à raison de la natte ».

(10) Condamné comme Naiḥsargika, dans un grand nombre de textes (Vinaya, Dīrgha, Madhyama, etc.).

Ici les difficultés abondent : 1° Il est d'abord question de plusieurs vases (gaṅ-dag .... de-dag) ensuite de « ce vase » (ḥdi). 2° Les

épithètes des vases sont bizarrement accolées. 3° Le texte rouge porte : *dge-sloṅ-gi mgo-bo-la khriḥu-stan-daṅ-chas-paḥi steṅ-du bzhag-nas ; khriḥu* = siège (mañca, pīṭha, pīṭhikā, M. Vyut. 273. 92), *stan* = natte (āsana), *khri-stan* = āsana, mañca-pīṭha, *chas* = vêtement (chas-gos) et, en général, ustensiles « things, tool, requisites » — *mgo steṅ de bzhag* = alicui opus imponere (Desgodins) — Si *steṅ-du* = *ched-du*, on a : « plaçant le vase à la tête du Saṁgha en vue d'obtenir chaises et nattes et ustensiles » (?) — Mieux vaut faire de *khriḥu-stan* un coussin et lire *daṅ bcas-paḥi* avec l'édition noire, soit : « muni d'un coussin » = « then they put a mat on a çramaṇa's head and on it (the bowl) » (Rockhill) « einen runden Betteltopf.... auf das Haupt eines Çramaṇa stellen » (Schiefner ad Tār. p. 41). 4° L'instrumental *gser-dṅul-gyis* est analogue à celui relevé note 9 « en raison de la natte ».

On peut comparer utilement M. Vyut. 239. 25 et suiv. gandhamālyena mahīyate, abhyarhitam, dhūpanirdhūpitam, saṁpūjitam, pūjyapūjitam, mahitam, abhiprakiranti sma, jīvitopakaraṇam, glānapratyayabhaiṣajyam, sukhopadhānam.

Additions et Corrections.

p. 4, n. M. C. Bendall pense à une leçon *Çubhānanda* pour expliquer la forme *Bhānanda*.

p. 6, n. 1. *khaṇḍaphulla*, voir M. Vyut. 282. 225.

p. 6, n. 3. D'après la Tib. Lebensbeschreibung, p. 305 et note 75, le séjour de Gavāmpati s'appelle *çiṅ-ça-ri-kaḥi gzhal-med-khaṅ* = le vimāna de l'arbre *çarika*. « Es muss also wohl einen besonderen Baum dieses Namens geben » — Plutôt *çirīṣa*, *çirīṣikā*.

Dans la même source la récitation des Sūtras précède celle des Vinayas.

p. 9, Mahāsāṃghikas, 6°. La Tib. Lebensbeschreibung porte : « Du hast einem Ehepaare Geheimlehren mitgetheilt ».

p. 12, n. 2. Voir *brahmadaṇḍa* dans Pet. Wört.

p. 17, l. 4. lire *ausgesprochen*.

p. 25, n. 2. Lire *ascetics*.

p. 27, n. 1. Sur la non-sainteté d'Ananda, Mahāsukhāvatīvyūha, § 1.

p. 29, n. 1. Les sources sanscrites donnent *ubhayasaṃgha* = *ubhato saṃgha*, les moines et les religieuses.

p. 39, n. 1. M. Barth observe ailleurs que, dans le Bouddhisme, « la vie ascétique apparaît taillée sur plusieurs patrons différents ».

p. 39, n. 4. Voir aussi Beal, Catena p. 256 (signalé par Kern, II, 15) « ... Kāçyapa, who always observed the Dhūta rules about dress, which require that only such garments shall be used as are made from cloth defiled in various ways .... » Le *paṃsukūlacīvara* est interdit aux bhikṣus, Culla V. 10. 3.

p. 48, n. 1. Comp. *saṃghamadhya* Div. Av. 335. 10. 28. — Avadānaçataka, 99, Burn. Intr. p. 457 « Bhagavat ... placé au milieu d'un cercle qui se déployait de chaque côté comme le croissant de la lune ». Cf. Feer, Musée Guimet, XVIII. 419, n. 3.

p. 49, n. 3, =sruṅ-ba-paḥi sde. — Cf. Sruṅ-ba = Avanti [Dr P. C.].

p. 50. Le Karuṇāpuṇḍarīka parle d'un certain Raivata ; mais Revata, nom de l'astérisme, est correct.

p. 50, n. 3, *kakkhala* = *kakkhaṭa* [F. W. Thomas].

p. 53, n. 5. On peut se demander si *guru* (*garu*) signifie « maître ». Comp. les *gurudharmas* (*garu°*).

p. 68, n. 3, *saṁnidhikāra* = gsog-ḥjog ; *saṁnihitavarjana* = gsog-ḥjog spaṅ-ba [Dr P. C.].

p. 71, ad fin. « Is it possible that *siṅgiloṇa* originally meant *çṛṅgi* (= çṛṅgavera) and *lavaṇa*, 'the question of ginger and salt' ? [F. W. Thomas]. — Voir p. 303, l. 8

p. 72-73. Il se peut que les « deux doigts » visent une position particulière des mains. On lit Abhidharmakoçav. (Soc. As.) fol. 291 b : sa bhuktvāpi gṛhṇīyād iti . sūryodaya eva saṁvara uttiṣṭhate . samādānaniyamacittasyotthāpakatvāt . bhuktvā-grahaṇam tv abhivyaktyartham . kapotakam iti . aṅguṣṭharahitasyāṅgulicatuṣkasyetarahastāṅguṣṭhapradeçinyor antarāle vinyasanāt kapotakaḥ. — Comp. Pet. Wört. s. voc. kapota [*vijñāpane*].

Çikṣās. 247. 17 aṅgulisnehamātram udakam (aṅgulipabbamattam).

p. 74, n. Tenir compte cependant de la valeur technique du mot *pavāraṇā* (*pra°*), M. Vagga, IV. 1. 13 et passim. — Çikṣās. 268. 4. M. C. Bendall traduit *pravāryamāṇa* = « tempted, pressed to accept » ; sens qui convient, dit-il, à Div. 116. 17. — Il ne semble pas que la version tibétaine *(bstabs)* tranche la question.

p. 74, n., l. 5 en remontant, lire : ... ne signifie pas ....

p. 76, n. 3. lire M. Vyut. § 261 (= lhag-mar ma byas-paḥi bzaḥba). [Dr P. C.].

p. 77, n. 2. *vijahitam* ne peut-il pas avoir un sens causatif, « made to leave » ? [F. W. Thomas].

p. 78, n. 2. *surāmaireyamadyapāna* = ḥbruḥi chaṅ daṅ sbyarbaḥi chaṅ myos-par gyur-pa ḥthuṅ-pa. — *surā* = arrack, eau-de-vie de riz, alcool de riz ; *maireya* = l'alcool préparé à l'aide de fleurs de *dhātakī* (Woodfordia floribunda), mélasse et vinaigre de grains, fermen-

tés et distillés. Le tibétain traduit bien : alcool composé [Dr P. C.].

p. 79, n. 2. = myos-par ḥgyur-baḥi btuṅ-ba spoṅ-ba [Dr P. C.].

p. 80, l. 2. La traduction est inexacte. — L'*āsava* est un liquide alcoolique préparé par la fermentation d'un mélange de mélasse et de miel, de plantes et d'eau (à froid). Au point de vue pharmacologique, s'oppose à *ariṣṭa* qui s'obtient par la fermentation d'une décoction de plantes, de miel et mélasse, et d'eau [Dr P. C.].

l. 13. Comp. le *pakvarasa*, M. Vyut. 230. 34.

p. 83, n. 1 — § 260. 21 gser dṅul-la reg-pa, 22 mṅon-mtshan-can-gyi spyod-pa, 23 ño-tshoṅ byed-pa [Dr P. C.].

p. 83, n. 2. *preṣaṇa* = bskur-ba [Dr P. C.].

p. 84, n. 1. *abhikṣu* = dge-sloṅ-du mi-ruṅ-ba, dge-sloṅ ma-yin-pa ; *açramaṇa* = dge-sbyoṅ-du mi-ruṅ-ba, dge-sbyoṅ ma-yin-pa ; *açākyaputra* = Çā-kyaḥi bur mi-ruṅ-ba, Çā-kyaḥi bu ma-yin-pa [Dr P. C.].

p. 85, n. La même formule Saṅh. N. IV. p. 381. — Ligne 15, lire *pass off*.

anudharmapraticārin = chos daṅ rjes-su mthun-par spyod-pa ; *dharmānudharmapratipanna* = chos daṅ rjes-su mthun-paḥi chos-la zhugs-pa ; *ṣaḍ anudharmāḥ* = rjes-su mthun-paḥi chos drug [Dr P. C.].

p. 86, n. 3. § 260. 21 = gser-dṅul-la reg-pa ; § 261. 3 = rin-po-che-la reg-pa [Dr P. C.].

p. 87, n. 2. Le Pāt. pāli emploie à l'occasion l'expression *sahatthā*, p. ex. Nis. XVI.

p. 92, n. ligne 3, lire *lead us*.

p. 96, n. Les renseignements fournis par I-tsing (Religieux Éminents, p. 48-50) et les biographes de Hiouen-Thsang (I. 50) sur la question des trois aliments purs, défendus dans le Grand Véhicule, permis dans le Petit, sont confirmés par Çikṣās. p. 132. 14 *trikoṭiçuddhaṁ māṁsaṁ vai akalpitam ayācitam | acoditaṁ ca naivāsti tasmān māṁsaṁ na bhakṣayet* et 133. 10 *dṛṣṭaçrutavīçaṅkābhiḥ sarvaṁ māṁsaṁ vivarjayet*.

BINDING DEPT. JAN 15 1958

668285

Chulla-Vagga
La Vallée Poussin, Louis de
Les conciles bouddhiques. pt.1.
v.1.

LSansk
C5595
.Yla

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED